



Nela Mircică

Paradigme fenomenologice



Presa Universitară Clujeană



NELA MIRCICĂ
PARADIGME FENOMENOLOGICE
Ediție revizuită și adăugită

Referenți științifici:

Prof. univ. dr. Ioan N. Roșca
Conf. univ. dr. George Lăzăroiu
Dr. Henrieta Șerban

ISBN 978-973-595-675-2

© 2014 Autoarea volumului. Toate drepturile rezervate.
Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice
mijloace, fără acordul autoarei, este interzisă și se pedep-
sește conform legii.

Universitatea Babeș-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruța Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
<http://www.editura.ubbcluj.ro/>

NELA MIRCICĂ

**PARADIGME
FENOMENOLOGICE**

Ediție revizuită și adăugită

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

2014

CUVÂNT-ÎNAINTE

Sub titlul *Paradigme fenomenologice*, lector dr. Nela Mircică realizează o incursiune în mișcarea fenomenologică contemporană în trei din ipostazele sale, rezervând fiecăreia dintre acestea câte un capitol substanțial. În primul capitol, autoarea se referă la Brentano – ca inițiator, și la Husserl – ca fondator al filosofiei fenomenologice, precum și la contribuțiile fenomenologice ale lui Max Scheler, Nicolai Hartmann și Martin Heidegger. Cel de-al doilea capitol îi tratează pe Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty și Paul Ricœur. Ultimul capitol, al treilea, este consacrat lui Camil Petrescu.

După cum reiese din însăși menționarea sumarului, proiectul lucrării este prea grandios pentru a fi conturat de către un singur constructor altfel decât în elementele lui esențiale, care constituie numai structura de rezistență a ansamblului. Apreciem că autoarea reușește acest lucru axându-se pe paradigma intenționalității și pe variantele acestei paradigme la fenomenologii germani, la cei francezi și la Camil Petrescu.

Apreciem, totodată, că autoarea reușește nu numai o redare pertinentă a evoluției ideii de intenționalitate la gânditorii avuți în vedere, ci și o anumită aprofundare și explicitare a acestei idei în unele din variantele sale.

Astfel, în primul capitol, autoarea redă corect evoluția ideii de intenționalitate de la înțelesul acordat de Franz Brentano, care, uneori, nu distinge net între psihologic și

logic, la cel de intenționalitate logică la Husserl, la cel de intenționalitate emoțională la Max Scheler și de intenționalitate ca proprietate a ființării la Martin Heidegger.

Și în capitolul al doilea, face dovada înțelegerii pertinente a evoluției conceptului de intenționalitate la gânditorii francezi, dintre care Gabriel Marcel a înțeles intenționalitatea ca intersubiectivitate, Jean-Paul Sartre – ca tendință irepresibilă a ființei către libertate și transcendență, Maurice Merleau-Ponty – ca intenționalitate perceptivă, iar Paul Ricœur ca intenționalitate a voinței și a sentimentului. În acest context, autoarea detaliază unele distincții introduse de M. Merleau-Ponty, cum sunt cele dintre intenționare și vizare, dintre prereflexiv și reflexiv, precum și conexiunile relevate de acesta între intenționalitate, pe de o parte, și timp, spațiu și limbaj, pe de altă parte. În același context, autoarea redă amănunțit și contribuțiile aduse de Paul Ricœur cu privire la raportul dintre intenționalitatea voinței și involuntar și la intenționalitatea discursului.

La fel de esențializat în specificul său este configurat și substanțialismul fenomenologic al lui Camil Petrescu.

În elaborarea lucrării sale, doamna Nela Mircică a recurs în mod direct la lucrări fundamentale ale filosofilor analizați și s-a orientat după nu puține lucrări de referință românești sau străine, pe care le citează cu toată acribia necesară.

Apreciem și limbajul lucrării pentru caracterul său precis și analitic.

Prof. univ. dr. Ioan N. Roșca

*

Lucrarea doamnei Nela Mircică surprinde caracteristicile disciplinei numite fenomenologia intențională. Lucrarea investighează dimensiunile acestei importante părți a filosofiei, deschisă mai ales prin lucrările lui Edmund Husserl de la începutul secolului al XX-lea și ale continuatorilor acestuia, expunând metoda și perspectivele fenomenologice și studiind experiența conștientă din punctul de vedere subiectiv al persoanei.

Autoarea arată că termenul de intenționalitate a avut un parcurs bine specificat în filosofie încă de la scolastici, insistând pe două momente importante pe acest parcurs: Descartes și Brentano. Prin multiplele dimensiuni de analiză, surprinde însăși bogăția experienței umane și semnificațiile asociate acesteia, care fac subiectul fenomenologiei. Caracterul subiectiv al activității mentale date de trăirile inefabile asociate dau măsura unei tradiții filosofice substanțială și relevantă.

În lucrare este descrisă, din punct de vedere fenomenologic, experiența umană, direcționată spre lucruri, subliniind conținutul specific al experiențelor, diferit de lucrurile reprezentate și semnificate. Se dezvăluie din această perspectivă unică și complexitatea ființei ca înlănțuire de conștientizări și aspecte ale conștiinței de sine cu rolurile sale diverse în gândire și acțiune, în relaționarea cu ceilalți prin empatie, intersubiectivitate, comunicare, prin înscrierea în viață și lume, într-o cultură particulară.

Una dintre cele mai importante dimensiuni ale lucrării surprinde înlănțuirea dintre rațional și trăirile senzoriale și subiective care fundamentează procesele cognitive, acționale, de relaționare și lingvistice, evidențiind faptul că nici unul dintre gânditorii ce i-au urmat lui Husserl nu a putut evita

conceptul de intenționalitate, ci, dimpotrivă, l-au preluat în mod constructiv. Un merit deosebit al lucrării este acela de a valorifica lucrările românești din domeniu, traducerile și studiile deopotrivă, în relație cu lucrările din literatura universală de specialitate.

Modul de structurare al lucrării este clar și arată o bună stăpânire a domeniului analizat, realizând o bună sinteză, cu deschideri personale. Stilul academic, aparatul științific și bibliografic recomandă, de asemenea, această lucrare utilă pentru studenții de toate gradele și reprezintă, în plan filosofic actual și în plan cultural mai larg o propunere interesantă.

Dr. Henrieta Șerban
Membru asociat al Academiei
Oamenilor de Știință din România

INTRODUCERE

Fenomenologia a constituit o modalitate de raportare la problemele filosofiei începând cu secolul al XIX-lea. Precizăm că ideile fenomenologiei germane ocupă un spațiu destul de larg, în cadrul acestei lucrări, întrucât am considerat că e absolut necesar să relevăm cum a luat naștere fenomenologia, ca un curent important în istoria filosofiei, cum s-a conturat conceptul de intenționalitate și cum s-a consolidat în filosofia germană. Am procedat în acest fel, deoarece am observat că toți fenomenologii francezi, și nu numai, se raportează în mod necesar la fenomenologia germană. Ea continuă și astăzi să determine interogații filosofice, controversate, opoziție, dar și interes, atenție și, nu în ultimul rând, admirație pentru construcția deosebită a acestor gânditori. Curent filosofic, care a cuprins întreaga Europă, s-a născut din nevoia de a răspunde la anumite întrebări și de a rezolva probleme cu care se confruntau filosofia și știința la acea vreme. Dacă la Husserl (considerat a fi întemeietorul fenomenologiei) conceptul de intenționalitate semnifică orientarea conștiinței „pure” către ceva, spre ceva (ca o stare de fapt a conștiinței), la fenomenologii francezi intenționalitatea se extinde la alte procese psihice, cum ar fi percepția, voința. Valoarea conceptului de intenționalitate decurge și din faptul că, deși apare în cadrul gândirii filosofice, pătrunde ulterior în gândirea științifică, în artă, în domeniul științelor socio-umane, al economiei politice, al antropologiei, axiologiei, ș.a.m.d.

Fenomenologia constituie un pas important în evoluția interrelaționării filosofiei cu știința. Ambele forme ale spiritului uman vizează același scop: îmbunătățirea permanentă a condiției umane, pornind de la o viziune realistă asupra omului și istoriei sale. Acest lucru devine evident în fenomenologia franceză, reprezentată de gânditori implicați în societate și cultură. Secolul al XX-lea a fost încărcat de prefaceri rapide și consistente în toate domeniile activității umane. Filosofia a fost nevoită să țină și ea pasul cu aceste transformări și a dezvoltat teorii și concepte noi. Dintre acestea, fenomenologia s-a remarcat, ceea ce ne-a determinat să o aducem în atenția celor care aprofundează filosofia contemporană.

O problematică amplă și complexă, cu aspecte inedite, deschide în fața gânditorilor contemporani categoria fenomenologică de intenționalitate. Cei care au încercat să exploreze conceptul de intenționalitate și să înțeleagă adevărul exprimat de acesta au simțit nevoia să se raporteze la el și în cadrul altor activități întreprinse, ca la un adevăr universal valabil. Întrucât dorim să aducem în atenție conceptul de intenționalitate, considerăm că este absolut necesar să surprindem devenirea lui. Aceasta cu atât mai mult cu cât el este conceptul central al întregii gândiri fenomenologice; căci însăși esența îmbracă forma intenționalității. Acest concept dă consistență și valoare fenomenologiei. Dacă alte concepte elaborate de Husserl¹ sunt controversate, conceptele de intenționalitate și vizare sunt unanim apreciate și, mai mult, au pătruns în știință, artă, morală și chiar religie.

De altfel, termenul de intenționalitate a fost identificat în filosofia scolastică; el desemna, la acea vreme, proprietatea gândirii de a fi întotdeauna gândire despre un obiect,

¹ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, Paris, P.U.F., 1931; *Recherches logiques*, tome I, Paris, P.U.F., 1969; *Scriseri filosofice alese*, Editura Academiei Române, București, 1933 (traducere Alexandru Boboc – membru corespondent al Academiei Române).

care este altceva decât gândirea însăși. Prin urmare, gândirea era considerată ca fiind orientată către exteriorul ei.

Odată cu apariția filosofiei lui Descartes, *gândirea* a început să fie privită ca fiind *orientată și asupra ei însăși*. Brentano², care și-a publicat unele cercetări și studii sub titlul *Psihologia din punct de vedere empiric* (1874), aduce în discuție termenul de *intenționalitate* ca exprimând o trăsătură importantă a gândirii. Mai mult, a încercat să pună în evidență caracterul intențional al ansamblului proceselor psihice. El a susținut că *procesele psihice pot fi recunoscute datorită capacității de a se orienta intențional asupra lor înseși, mai exact asupra obiectualității lor care este immanentă conștiinței*. Așadar, Brentano are în vedere nu numai procesele cognitiv-raționale, reprezentarea și gândirea, ci și procesele afectiv-emoționale care joacă un rol reglator și de energizare, în funcționarea normală a sistemului psihic uman. Putem spune că această idee (mai târziu, concept) a intenționalității a început să se contureze pregnant în perioada desprinderii psihologiei de filosofie. Secolele al XVIII-lea și al XIX-lea sunt cunoscute ca fiind marcate de puternice controverse privind obiectul de studiu și metodele de cercetare ale psihologiei. În cadrul acestor îndreptățite dispute, Brentano a intervenit și a contribuit decisiv la formarea gândirii psihologice. Astfel, el scoate în evidență faptul că fiecare proces psihic are un conținut intențional și se manifestă tocmai în virtutea acestuia; acest conținut intențional îl constituie ca fenomen al conștiinței. Mai mult, el pune înaintea oricărei existențe, existența fenomenologică. Este evident că Brentano a avut în vedere, la început, conștiința privită din punctul de vedere al psihologiei. El s-a străduit să reconcilieze conținutul

² F. Brentano, *Psychologie vom Empirischen Standpunkt*, 1874, reedit. Hamburg, Meiner, 1973 (părți traduse și la noi de Ion Tănăsescu).

senzorial și conținutul logic al fenomenelor mentale. A încercat să demonstreze că raționalul se întemeiază pe senzorial, că datele senzoriale sunt prelucrate rațional la nivelul proceselor psihice superioare – gândirea.

Aproape toți analiștii de texte filosofice sunt de acord că fenomenologia s-a configurat odată cu sistemul teoretic fundamentat de Edmund Husserl³, care a descoperit și, mai apoi, elaborat această modalitate de gândire și abordare, pornind de la nevoia stringentă de a rezolva o problemă științifică: el a observat că logica formală de la acea vreme nu putea susține nivelul înalt pe care matematica îl dobândise. Căutând o rezolvare a acestei probleme, Husserl a ajuns la concluzia că entitățile matematice, ireductibile la cunoștințele obținute prin metoda inductivo-deductivă, sunt de natură pur logică și fac parte din sfera unor esențe ideale, existente în sine. Considerând raționamentele logice ca idealități în sine, Husserl avansează ideea unei existențe independente a logicului față de empiric. Astfel, activitățile empirice nu pot influența în nici un fel conținuturile logice; nu logicul se reduce la empiric, ci empiricul se reduce la logic. Prin urmare, Husserl a conceput o existență a esențelor ideale, a ideilor pure, care sunt ireductibile și mai ales aflate înaintea oricărei alte existențe. Astfel, s-a constituit o nouă structură teoretică, numită fenomenologie⁴. Aceasta este o nouă formă de cunoaștere, cunoașterea la nivelul esențelor, prin intermediul intuiției pure. Pentru Husserl legile logice sunt apriorice și pur ideale; la ele se reduce orice alt gen de cunoaștere, deoarece ele reprezintă o entitate invariabilă în cunoaștere, pe care Husserl a denumit-o esență ideală sau *eidos*.

³ E. Husserl, *Recherches logiques*, tome I, Paris, P.U.F., pp. 55-211.

⁴ Ioan N. Roșca, *Specificul fenomenologiei franceze: Maurice Merleau-Ponty*, Editura Ardealul, Târgu-Mureș, 2002, pp. 27-29.

Toate celelalte cunoștințe pot fi reduse la *eidos*, dar *eidos*-ul nu poate fi redus; el este conceput ca ultim element al oricărei cunoștințe. Fenomenologia are menirea de a scoate în evidență lucruri suprasensibile care țin de conștiința pură, aceasta din urmă fiind considerată izvorul adevărilor absolute (spre care omul gânditor a tins dintotdeauna). Este important de precizat că esența ideală concepută de Husserl nu este transcendentă, ci este imanentă (aflată în interiorul conștiinței). Ea ocupă un spațiu al realității constituit din *conștiința pură*, la care se reduce, în ultimă instanță, întreaga existență, sub forma ideilor pure. Acest autor a avut convingerea că fiecare dintre cunoștințele, problemele cu care ne confruntăm are rezolvare și se poate reduce la aceste ultime date, existente la nivelul conștiinței pure. Am putea face comparația cu lumea ideilor a lui Platon, singura veridică. Pentru Platon, lumea concretă în care trăim este doar o manifestare a lumii ideale. Am fi tentați să credem că Platon ne prezintă două lumi paralele, care nu se întâlnesc niciodată. Dar gânditorii ce iau urmat au încercat în permanență o rezolvare a acestei probleme. Husserl împarte și el existența în două domenii: existența pură și restul existenței; afirmă că primul domeniu este independent, în timp ce domeniul al doilea se reduce în ultimă instanță la primul. Ne întrebăm dacă nu cumva Husserl a avut convingerea că primul domeniu își trage seva din cel de al doilea domeniu al existenței. Punctul nostru de vedere este că cele două domenii ale existenței se află într-o strânsă interdependență și intercondiționare. Aceste nesincronizări nu diminuează valoarea demersului teoretic și metodologic întreprins de Husserl, deoarece aduce cu sine perspective inedite asupra cunoașterii și deschide noi perspective în cercetarea acesteia, pe care urmașii săi le valorifică neașteptat de eficient în rezolvarea anumitor probleme.

Prin concepția sa, Husserl⁵ a realizat o întoarcere la subiectivismul transcendentă; el a considerat că eul este componenta fundamentală pe care trebuie să se bazeze filosofia și orice „știință riguroasă”. E vorba de eul pur, lipsit de attribute psihice și chiar logice, deși e considerat că gândește. Husserl a adus în atenție, ca metodă în filosofie, reducția fenomenologică, înțeleasă ca o operație prin care se obține eul pur, lipsit de orice determinații. Eul pur e considerat de către Husserl ca fiind imanent (ceea ce e dincoace de noi, în suflet) și primordial în raport cu oricare altă existență. Astfel, lumea apare ca fiind transcendentă (ceea ce trece dincolo) față de eul pur. În urma reducției fenomenologice sau eidetice, subiectul cunoscător – constituent al lumii – se transformă în eul pur, care este o structură generativă a lumii, aceasta devenind în cele din urmă parte constitutivă a sa. Astfel, eul pur are nu numai capacitatea de a cunoaște lumea în esența sa, ci și de a o modela. În sprijinul acestei afirmații vin scrierile lui Husserl care explică faptul că această nouă regiune a existenței, conștiința pură, se caracterizează prin aceea că ea vizează intențional un obiect ce aparține lumii reale, concrete. Însă acest obiect devine imanent conștiinței pure, orientate spre el. Prin urmare, nu obiectul real interesează în fenomenologie, ci constituirea lui în idealitatea conștiinței pure. Acest obiect real, devenit ideal, datorită faptului că este vizat de conștiința pură, care este intențională, a fost denumit de Husserl *noema*. Iar subiectul cunoscător intențional a fost denumit *noesa*.

Husserl a adus în discuție un nou concept, acela de intenționalitate. Acest concept scoate în evidență capacitatea conștiinței pure de a se orienta întotdeauna către ceva, spre

⁵ E. Husserl, *Meditații carteziene*, Editura Humanitas, București, 1994, pp. 48-52.

ceva. Pentru Husserl, conștiința nu poate fi altfel decât intențională. Facem aici următoarea remarcă: deși Husserl⁶ a postulat conștiința pură ca entitate lipsită de orice atribute sau determinatii, el o descrie structural intențională. Intenționalitatea este o determinare esențială a conștiinței pure. Conștiința nu ar exista ca o conștiință pură, dacă nu ar fi intențională, adică orientată spre ceva, spre altceva decât ea însăși, dacă nu ar fi orientată către exteriorul ei. Orientarea propriu-zisă a conștiinței (e vorba de conștiința privită din punctul de vedere al fenomenologiei husserliene) sau a obiectului intențional către obiectul ideal a fost denumită *vizare*. Toate aceste lucruri sunt posibile prin intermediul reducției fenomenologice, ce se desfășoară în două etape. În urma desfășurării primei etape se obține degajarea subiectului intențional și a obiectului său de tot ceea ce este neintențional. Cu alte cuvinte, în prima etapă a reducției *eidetice* se pune în paranteză, se suspendă, se lasă deoparte toate cunoștințele științifice și filosofice. În urma desfășurării primei etape a reducției fenomenologice, *subiectul intențional* și *obiectul ideal* ne apar ca entități în sine. În a doua etapă a reducției, Husserl afirmă că se suspendă obiectul ideal sau esențele „obiective”. Ceea ce rezultă în urma desfășurării celei de a doua etape a reducției *eidetice* este subiectul intențional ca *eu transcendental*. Și pentru a evita solipsismul, Husserl a precizat că în urma reducției *eidetice* sau fenomenologice se ajunge nu la o subiectivitate individuală, ci la o intersubiectivitate, pe care analiștii au interpretat-o ca fiind reconstituirea experiențelor noastre trecute în experiențele noastre prezente, constituirea experienței celuilalt în a mea⁷.

⁶ E. Husserl, *Scriseri filosofice alese*, Editura Academiei Române, București, 1933, pp. 96-102.

⁷ Ioan N. Roșca, *Specificul fenomenologiei franceze: Maurice Merleau-Ponty*, Editura Ardealul, Târgu-Mureș, 2002, pp. 35-37.

Viziunea lui Husserl asupra cunoașterii a avut un ecou puternic și a creat o nouă atitudine în cadrul cunoașterii filosofice, dar și în cadrul cunoașterii științifice și a altor genuri de cunoaștere. Fenomenologia a depășit granițele conștiinței pure și s-a extins la nivelul tuturor componentelor cunoașterii și activității umane⁸. Aceasta se datorează mai multor cauze: pe de o parte, se evidențiază progresul continuu al cunoașterii științifice și implicit filosofice; pe de altă parte, se impune necesitatea acordării unei atenții sporite omului și problemelor sale, în contextul existenței sale istorice, sociale, economice, culturale și profesionale. Fenomenologia a depășit nivelul teoretic și a pătruns la nivelul existenței concrete, mai cu seamă în filosofia franceză. Numeroși filosofi și oameni de știință au început să privească existența și cunoașterea prin prisma concepției fenomenologice. Husserl, prin intermediul concepției sale, a determinat o schimbare fundamentală a atitudinii cercetătorilor față de obiectul lor de studiu. Problematizarea însăși a suferit modificări esențiale în urma apariției sistemului filosofic al lui Husserl. Putem spune că filosofia fenomenologică a pătruns în cadrul gândirii și culturii contemporane.

Filosofii francezi se remarcă printr-o concepție fenomenologică specifică. Fiecare dintre acești gânditori s-a raportat, dintr-o perspectivă sau alta, la concepția lui Husserl, dar au adaptat-o la situațiile concrete care au ridicat noi probleme gânditorilor. Fenomenologia a pătruns în Franța la începutul secolului al XX-lea, continuându-și drumul firesc de la teorie la practică. Însuși Husserl a afirmat că demersul său este destinat rezolvării unor probleme concrete și ar fi acționat în sensul aplicării concepției sale, dacă ar fi trăit manifestarea

⁸ Alexandru Boboc, *Fenomenologia și științele umane*, Editura Politică, București, 1979, pp. 32-37.

acestei necesități. Printre filosofii fenomenologi ai Franței se numără Maurice Merleau-Ponty⁹, Gabriel Marcel¹⁰, J.P. Sartre¹¹, Albert Camus¹², Mikel Dufrenne¹³, Raymond Polin, Emanuel Lévinas¹⁴, Paul Ricœur¹⁵.

Dintre aceștia, Maurice Merleau-Ponty și Paul Ricœur fac notă distinctă prin ineditul abordării componentelor conștiinței intenționale.

Incontestabil, unul dintre cei mai dinamici fenomenologi francezi este Maurice Merleau-Ponty. El a încercat să apropie experiența fenomenologică de experiența trăită a omului; s-a angajat într-un efort deosebit de a elabora, pe bazele puse de fenomenologia pură, o fenomenologie a concretului, orientată către domeniul sensibilului, al practicii, al științei. Dacă Husserl¹⁶ a conceput fenomenologia în cadrul cunoașterii filosofice, Merleau-Ponty a introdus gândirea fenomenologică în cunoașterea specifică științelor naturii și științelor sociale. Mai mult decât atât, a căutat să valorifice în cadrul științei cunoștințele obținute în urma cunoașterii filosofice. Acest filosof francez a construit concepția fenomenologică la nivelul eu-lui concret și a încercat să surprindă

⁹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945; *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, Paris, 1975.

¹⁰ Gabriel Marcel, *Omul problematic* (traducere în limba română), Editura Apostrof, Cluj-Napoca, 1997; *A fi și a avea*, Cluj, Editura Apostrof, 1997.

¹¹ Sartre, J. P., *L'être et le néant. Essai d'anthologie phénoménologique* Paris, Gallimard, 1943; *Existență și adevăr*, Iași, Editura Polirom, 2000.

¹² Camus, Albert, *Mitul lui Sisif*, București, Editura RAO, 1994; *Jurnal Metafizic*, Timișoara, Editura Amarcord, 1995.

¹³ Mikel Dufrenne, *Pentru om* (traducere în limba română), Editura Politică, București, 1970; *Fenomenologia experienței estetice*, Editura Meridiane, 1976.

¹⁴ Emmanuel Levinas, *Moartea și timpul* (traducere în limba română), Editura Apostrof, Cluj-Napoca, 1990; *Dificila libertate*, București, Hasefer, 1999.

¹⁵ Ricœur, Paul, *Eseuri de hermeneutică*. Editura Humanitas, București, 1996; *Conflictul interpretării* (traducere), Editura Echinoc, Cluj-Napoca, 1999.

¹⁶ Ioan Roșca, *Edmund Husserl – ctitor al fenomenologiei intelectualiste*, în *Specificul fenomenologiei franceze: Maurice Merleau-Ponty*, Editura Ardealul, Târgu-Mureș, 2002, pp. 26-37.

esența lumii reale. El a căutat să nu despartă esența de existență, ideea de concret, eul pur de eul concret și nici nu a opus existența esenței, așa cum au procedat reprezentanții existențialismului. Merleau-Ponty a afirmat că *eidōs*-ul este factual, pentru a nu crea opoziție între esență și existența sensibilă. În studiile sale a afirmat că *eideticul* nu este altceva decât „structura esențială a trăitului meu”¹⁷, lansând ideea că la baza relației de cunoaștere se află percepția, perceptivismul reprezentând o nouă direcție în fenomenologie. Și-a exprimat convingerea că prin percepție se instituie relația omului cu lumea; percepția, care n-ar putea să existe fără corp, fără analizatori, spunem noi, este calea de acces către lumea obiectelor, lumea exterioară nouă. De aici transpare faptul că Maurice Merleau-Ponty¹⁸ cunoștea în detaliu achizițiile psihologiei, cărora le-a dat o interpretare fenomenologică.

La jumătatea secolului al XX-lea, psihologia ca știință se afla în plină dezvoltare, în arena ei confruntându-se orientări importante: psihologia conduitei, psihologia cognitivă ș.a. Psihologia contemporană susține că percepția¹⁹ poate fi definită ca reflectarea subiectivă, nemijlocită, sub formă de imagine a obiectelor și fenomenelor externe ce acționează în momentul dat asupra noastră prin ansamblul însușirilor și componentelor lor. Cu alte cuvinte, percepția se produce în condițiile acțiunii directe, nemijlocite (aici și acum) a stimulilor asupra analizatorilor. Din perspectivă fenomenologică, percepția nu ar fi posibilă dacă analizatorii, mai exact persoana noastră, nu ar fi orientată către lumea exterioară ei, către această lume a stimulilor. Însă vizarea

¹⁷ *Ibidem*, p. 46.

¹⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Husserl et la notion de Nature*, în „Revue de Métaphysique et de Morale”, nr. 4/1962.

¹⁹ Tudor Ghiddeanu, *Percepție și morală în fenomenologia franceză*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979, pp. 78-93.

(orientarea propriu-zisă) este răspunzătoare direct de desfășurarea procesului percepției. Nu toți stimulii care acționează asupra persoanei noastre conduc la producerea unei percepții ca fapt de cunoaștere, ci doar aceia către care persoana noastră se îndreaptă în mod expres. Este evident faptul că nu putem separa percepția de gândire, și invers. Mai exact, nu putem separa senzorialul de rațional, întrucât senzorialul este „contaminat” de rațional (fapt demonstrat și de experimentele efectuate în cadrul structuralismului genetic al lui Jean Piaget). Concluzionăm că în cunoaștere, treapta senzorială și treapta rațională sunt indisolubil legate între ele, ambele fiind intenționale. Maurice Merleau-Ponty are, printre altele, meritul de a fi analizat din punctul de vedere al perceptivismului fenomenologic mecanismele producerii cunoașterii.

Voința, o altă componentă psihică a conștiinței, a constituit obiectul preocupării altui fenomenolog francez contemporan, Paul Ricœur. Acest gânditor a manifestat un interes deosebit față de problema voinței și a intenționalității ei. A căutat să definească voința din perspectiva fenomenologiei și a încercat să pună în evidență locul, rolul și importanța acesteia în existența umană. El consideră că voința definește și exprimă esența umană, căci numai omul poate manifesta voință. Ricœur nu se depărtează foarte mult de conceptul psihologic de voință și arată că acesta se circumscrie atât subiectivității umane, cât și obiectivității sociale.

Problema voinței este una extrem de complexă și greu de soluționat, întrucât există riscul unilateralității. Paul a evitat acest risc al unilateralității prin faptul că s-a preocupat de ființa umană în integralitatea sa²⁰. A depășit cele

²⁰ Paul Ricœur, *Istorie și adevăr*, Editura Anastasia, București, 1996, pp. 23-28.

două concepții – fatalismul și liberul arbitru – care sunt inadecvate explicării comportamentului real al omului. Comportamentul voluntar al omului se manifestă într-o arie largă de factori externi și interni ai personalității umane, pe care Ricœur a încercat să-i analizeze unul câte unul. Pentru el, voința sau voluntarul nu există separat de celelalte componente ale conștiinței sau de corp; el privește omul ca pe un tot unitar și ne explică faptul că în om există o latură voluntară și una involuntară, prima având o structură intențională. Aceste laturi sunt conexe și indestructibile. Dacă la Husserl întâlnim intenționalitatea conștiinței pure, la Paul Ricœur avem de-a face cu o intenționalitate a conștiinței manifestate prin voință.

Intenționalitatea apare la Ricœur²¹ și ca intenționalitate a sentimentului, înțeles ca produs al conștiinței. Omul este înțeles de acest gânditor, ca sinteza dintre finitudine și tendința spre infinit, configurată de intenționalitatea sentimentului. Ca intenționalitate, explică el, orice sentiment este sentiment provocat de realitate, însă nu ne dă lucrul însuși, ci numai sentimentul acestuia în noi. Ricœur a surprins faptul că sentimentul însoțește orice acțiune a omului, fie ea teoretică sau practică. Omul este motivat în tot ceea ce întreprinde.

De asemenea, în preocupările sale hermeneutice, Ricœur a pus în evidență intenționalitatea conștiinței obiective care se manifestă prin gândul scris sau rostit. Comunicarea, proprie omului, are o intenționalitate extrinsecă ei și intrinsecă spiritului. De fapt, intenționalitatea comunicării este o transcendere a intenționalității din interiorul conștiinței în produsul ei, care poate îmbrăca forma intenționalității voinței. Ricœur se referă la intenționalitatea cuvântului vorbit sau scris ca proiectare

²¹ Paul Ricœur, *Despre interpretare*, Editura Trei, București, 1998.

a eu-lui interior în exterior, cu precizarea că gândirea se realizează și se exprimă în principal prin cuvinte. Tocmai acesta este meritul lui Ricœur: a încercat o fenomenologie hermeneutică înțeleasă ca o cale sigură și justă de rezolvare a numeroaselor probleme filosofice neelucidate.

Aceste exemple ne relevă faptul că nici unul dintre gânditorii ce i-au urmat lui Husserl nu a putut evita conceptul de intenționalitate, ci, dimpotrivă, l-au preluat în mod constructiv. Intenționalitatea constituie motiv de reflecție pentru toți gânditorii contemporani, întrucât ea se constituie în esența ființării umane. Dacă Husserl a reușit să pună în evidență intenționalitatea, ceilalți au recurs la descrierea, explicarea și interpretarea acesteia în cadrul unor studii incitante și consistente. De altfel, acest lucru decurge firesc din faptul că acest concept exprimă în cel mai înalt grad nevoia omului de a filosofa. Astfel, conceptul de intenționalitate apare explicit sau implicit în scrierile contemporane care au în vedere dimensiunea existențială, metafizică, axiologică, lingvistică a omului.

Capitolul I

APARIȚIA ȘI FUNDAMENTAREA FENOMENOLOGIEI ÎN ISTORIA FILOSOFIEI

1. PRECURSORI ȘI CREATORI AI FILOSOFIEI FENOMENOLOGICE

1.1. *Premise ale apariției fenomenologiei*

Conștiința, ca problemă a raportului dintre existență și cunoaștere, a preocupat gânditorii încă din antichitate. Însă putem afirma că orientarea fenomenologică își are originea, în bună parte, în scrierile lui Hegel. Este bine cunoscut faptul că acesta, în lucrarea *Fenomenologia spiritului*, a considerat că dialectica configurațiilor conștiinței umane aparține unei idealități absolute (în care spiritul se unește cu conștiința de sine). Deși fenomenologia concepută de Hegel este o fenomenologie a spiritului, ea are în vedere modalitatea de generare a formelor conștiinței de sine, „structura devenirii conștiente, care este o structură transactuală sau conștiința de sine”¹. Prin urmare, Hegel pornește de la o fenomenologie pe care el o numește „știința experienței conștiinței” pentru a ajunge la generarea formelor conștiinței de sine. În *Fenomenologia spiritului* (1806-1807) caracterizează devenirea conștiinței ca având o idealitate absolută și care are ca rezultat unificarea spiritului (absolut) cu conștiința de sine.

Așa cum ne arată Henri Ey în lucrarea sa *Conștiința*, sistemul filosofic hegelian a devenit unul de referință pentru

¹ Paul Ricoeur, *Le volontaire et l'involontaire*, Editions Montaigne, Paris, 1967, pp. 447- 450.

cei preocupați îndeosebi de problema conștiinței, iar acest lucru a dus la conturarea a trei curenți filosofice: unul ancorat în „datele imediate” ale trăirii, adică în experiența subiectului, având ca reprezentanți pe W. James și H. Bergson, celălalt preocupat de conștiință și menirea ei în procesul cunoașterii, prin Husserl, precum și cel preocupat de menirea ei în însăși desfășurarea existenței, prin Heidegger. Așa cum este firesc, în centrul acestor filosofii ale conștiinței (ale oricărei filosofii a conștiinței) se află problema imanenței ori transcendenței actului sau structurii conștiinței.

Deși reprezentanți ai aceluiași curent filosofic, William James și Henri Bergson au privit în mod diferit conștiința. Astfel, W. James consideră conștiința ca nefiind altceva decât un „flux de trăire”, dar pe care n-a integrat-o în perspectiva pragmatică. Spre deosebire de W. James, Bergson „a atribuit «datelor imediate ale conștiinței» o structură intențională și temporală – două expresii diferite ale aceleiași intuiții a organizării experienței trăite”². Reiese clar faptul că în timp ce W. James nu se arată interesat de structura conștiinței, deoarece, justifică el, se creează o incompatibilitate cu fluiditatea conținutului său trăit, Bergson a pus accent pe structura, pe organizarea elementelor componente ale conștiinței, îndeosebi instinctul și inteligența. Acesta din urmă a pus accent deosebit pe organizarea experienței trăite. Punctul de vedere al lui W. James în legătură cu problemele conștiinței a cunoscut o dinamică accentuată comparativ cu punctele de vedere ale altor gânditori preocupați de această problemă, fascinantă, a conștiinței. Fiindcă, trebuie să recunoaștem că Dennett a avut dreptate atunci când a afirmat: „conștiința este cea mai misterioasă trăsătură

² H. Ey, *Conștiința*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983, p. 66.

a minților noastre”³. De asemenea, Chalmers a concluzionat: „trăirea conștientă este, în același timp, cel mai familiar lucru din lume și cel mai misterios”⁴. Oamenii de știință și filosofilor contemporani recunosc deschis că sunt depășiți în problema naturii conștiinței. De aceea Stuart Sutherland este adesea citat: „conștiința este un fenomen fascinant, dar evaziv; e imposibil să specificăm ce este, ce face, sau de ce a evoluat”⁵.

W. James a avut o perioadă destul de lungă de ezitări, după cum el însuși recunoaște, în a se preocupa de problema conștiinței; a plecat de la anumite considerații, de care apoi n-a mai ținut cont și a ajuns, după aproximativ douăzeci de ani, să exprime și să susțină deschis un punct de vedere. De altfel, „ca psiholog el insistă mai mult pe acțiunea individuală. *Existența Reală* este redusă la viața concretă a individului și este considerată drept Existență în genere”⁶. La început, el a avut un punct de vedere pluralist (așa cum este considerat de către specialiști), în sensul că realitatea este nici infinită, nici finită, ci mai degrabă indefinită. După articolul publicat în 1884 în „Mind”, denumit *The stream of consciousness* și care anunța capitolul-program din *Principles of Psychology*, W. James consideră că ceea ce este bogat, real, concret trăit în conștiință este „flux de fapte de conștiință care se succed continuu, astfel încât, în momentul introspecției (ne explică el) conștiința ne apare ca un obiect al cunoașterii empirice și intuitive. Stările aparțin conștiinței personale, legate de un Eu personal. Fluxul de

³ D. Dennett, *Consciousness*, în R.L. Gregory (ed.), *The Oxford Companion to the Mind*, Oxford University Press, 1989, p. 160.

⁴ D.J. Chalmers, *The Consciousness Mind*, Oxford University Press, 1996, p. 11.

⁵ Stuart Sutherland, *International Dictionary of Psychology*.

⁶ Alexandru Surdu, *Filosofia contemporană*, Editura Paideia, București, 2003, p. 75.

fapte trăite e ireversibil, iar continuitatea conștiinței implică două lucruri importante: starea de conștiință de dinaintea a ceea ce autorul numește «timp vid», care este solidară cu starea de conștiință de după acest «timp vid» (în ambele stări recunoscându-se eul acelei conștiințe)”; schimbările calitative în cadrul conștiinței nu sunt bruște. Stările conștiinței sunt într-o perpetuă schimbare, trecere de la *stări substantive*, în care gândirea se oprește, la *stări tranzitive*, în care gândirea «zboară», devine conștientă de ea însăși, scrie Henri Ey. În câmpul conștiinței, ne explica James, există o pluralitate de conținuturi simultane, dar există o organizare a acestora în funcție de interesul față de o anumită temă care devine centrală și în jurul căreia „gravitează idei actual admise în conștiință”⁷. Prin urmare, faptele de conștiință sunt supuse unei selecții, în funcție de actualitatea și importanța lor pentru subiect. În ceea ce privește stările de conștiință, James le-a pus într-o relație dublă cu Eul: eul ca subiect empiric și corporal, caracterizat de manifestările afective care reflectă starea subiectivă a faptelor de conștiință; eul care reflectă însăși persoana sau Ego-ul transcendental și care constituie principiul continuității și unității vieții psihice. Cu toate acestea, stările concrete ale conștiinței pe care autorul ni le explică sunt eterogene, „incompatibile cu constanța unei structuri”⁸, în ciuda eforturilor sale. W. James are meritul de a fi vorbit despre „activitate drept caracteristică a conștiinței, deoarece orice stare psihică apare ca activă, iar mișcarea reflexă apare drept bază a vieții psihice”⁹.

⁷ H. Ey, *Conștiința*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983, p. 67.

⁸ *Ibidem*, p. 67.

⁹ Angela Botez, *Filosofia mentalului. Izvoare, teorii, autori*, Editura Floare Albastră, București, 2003, p. 72.

Participarea sa la cel de al V-lea Congres Internațional de Psihologie de la Roma a relevat un punct de vedere (metamorfozat) în ceea ce privește problema conștiinței: „Eu cred că conștiința, așa cum este ea înțeleasă în mod obișnuit, este socotită fie o entitate, fie o activitate pură, oricum însă ca fiind fluidă, fără întindere, diafană, vidă de orice conținut propriu, dar cunoscându-se direct pe ea însăși, spirituală, în sfârșit, cred că conștiința este o himeră și că realitatea concretă la care se referă cuvântul conștiință este susceptibilitatea pe care o au părțile experienței de a intra în raporturi între ele sau de a fi cunoscute”. Expresia *părțile experienței* desemnează ceea ce noi azi denumim, în raportul cunoașterii, obiectul cunoașterii și subiectul cunoașterii. „Atributele de lucru și gândire semnifică o distincție practică de mare importanță, dar care este numai de ordin funcțional și deloc ontologic”¹⁰. James sfârșește prin a afirma că lucrurile și gândurile sunt de aceeași natură, care poate fi definită, raportându-ne la experiență în general. Deși din explicațiile sale transpare o atitudine oscilantă între ideea haosului originar al datelor imediate și ideea unei ordini selective a experiențelor, W. James poate fi considerat precursor al teoriei organizării Gestaltpsychologiei și al *structurii noetico-noematică* a lui Husserl. Concluzionăm că W. James a considerat conștiința ca fiind trăire pură, dar nu a exclus posibilitatea explorării constituției sale.

În filosofia lui Bergson conștiința înglobează viața, memoria, percepția și inteligența Eu-lui. După Bergson, conștiința este un proces de construcție a unei noi realități, realitate care se construiește odată cu destrămarea realului propriu-zis, apreciază analiștii. Astfel, conștiința ființei vii se definește ca o diferență aritmetică între activitatea virtuală

¹⁰ „Archives suisses de psychologie”, 1906, pp. 1-12.

și activitatea reală; măsoară intervalul dintre reprezentare și acțiune; ea se construiește pe un model spațial al inteligenței, fiind articularea duratei și spațiului, „ca o construcție a preocupării pentru viață al cărei organ este creierul”¹¹. „Niciodată până la Bergson, afirmă Maurice Merleau-Ponty, atunci când analizează și meditează asupra textului din lucrarea *Matière et Mémoire* (tradusă și la noi), nu se stabilise un circuit între ființă și Eu care să facă ființa să fie un spectator «pentru eu», iar din Eu un spectator pentru ființă”¹². Tocmai din acțiunea lumii asupra Eu-lui se naște conștiința; interdependența și interacțiunea dintre ființă și Eu constituie problema centrală în jurul căreia Bergson elaborează considerații (importante pentru istoria gândirii filosofice) asupra conștiinței.

Observăm că problema conștiinței, a cunoașterii, mai exact a esenței cunoașterii este o problemă care preocupă, îndeosebi, pe gânditori (nu numai filosofi, ci și oameni de știință) de la René Descartes încoace. E incontestabil faptul că opera lui Descartes reprezintă un moment de cotitură în evoluția ideilor filosofice și a celor științifice asupra conștiinței.

Bergson nu face altceva decât să încerce să descrie dinamica a ceea ce el denumeste conștiință și care nu are altă funcție decât să arate ordinea desfășurării „experienței integrale”, așa cum o denumeste J. Delhome (atunci când interpretează gândirea lui Bergson), adică experiența integrată în cerințele acțiunii libere și integrante, în același timp, pentru intuițiile elanului vital (așa cum apar ele la Bergson). În filosofia sa, Bergson a reușit să arate conștiința ca fiind parte a corpului care iese, am putea spune, din corp

¹¹ Maurice Merleau-Ponty (volum colectiv), *Oeuvres*, Paris, P.U.F., 1959, p. 310.

¹² *Ibidem*, p. 233.

și are un dinamism biologic. Deși în analizele sale separă materia de memorie, spiritul de creier, gânditorul a abordat ideea evoluției creatoare și a ajuns la concluzia existenței unei energii spirituale care leagă și nu separă corpul de gândire, iar creierul este considerat a fi mai mult decât un simplu organ al mișcării; el devine organul atenției, adică al libertății. Prin gândirea sa, Bergson are meritul de a fi adus conștiința cât mai aproape de realitate și de a fi încercat un punct de vedere comun al filosofiei și științei asupra problemei conștiinței. „Termenul conștiință există în filosofia contemporană a mentalului cu cele două accepțiuni: una care vizează cunoașterea de sine datorată capacității minții de a reflecta asupra sa și cealaltă care numește o proprietate generală a stărilor mentale”¹³.

Celălalt curent filosofic datorat gândirii lui Hegel este fenomenologia, care are ca reprezentanți de marcă pe Brentano, Husserl, Heidegger, Dufrenne, Merleau-Ponty, Paul Ricœur ș.a.

Structura conștiinței, pluralitatea constituției sale, cum ar fi trăirea experienței la limita conflictului dintre ceea ce ni se prezintă și ceea ce fiecare sesizează, e la fel de importantă ca problema raportului dintre existență și cunoaștere. Acest din urmă raport a preocupat îndeosebi „filosofiile naturii” și „psihologiile mecaniciste” care au negat conștiința și s-au limitat la observații unilaterale asupra conștiinței, fără a ține cont de structura și dinamica sa. E vorba de atomism și asociaționism, reprezentând curente în istoria psihologiei. Psihologia, ca disciplină științifică preocupată și ea de conștiință, a avut și alte poziții față de aceasta, prin Watson, Wertheimer ș.a., ca reprezentanți ai curentelor

¹³ A. Botez și B. Popescu, *Filosofia conștiinței și științele cognitive*, Editura Cartea Românească, București, 2002, p. 6.

behaviorist și gestaltist. Dacă atomiștii și asociaționiștii în psihologie (printre precursorii acestor curente se numără Aristotel, Locke, Condillac) puneau accent pe elemente și asocierea lor în baza legilor mecanice ale asociației (e vorba de fenomene psihice elementare), gestaltiștii au pus accent pe structură, pe configurații integrale, ceea ce a dus, în mod firesc, la apariția structuralismului genetic al lui Jean Piaget. Acesta caracterizează structura ca fiind dinamică prin interdependența ei cu dezvoltarea.

Pe la jumătatea secolului al XIX-lea psihologia s-a desprins de filosofie și s-a constituit ca o știință autonomă. Devenise tot mai pregnantă nevoia de cunoaștere a legi-
tăților obiective care guvernează psihicul, personalitatea, comportamentul, mai exact, evoluția lor ontogenetică, filo-
genetică. În mod evident, psihologia nu a putut să devină știință decât în condițiile în care alte științe conexe atin-
seseră un anumit nivel de maturizare. Primii psihologi au fost fizicieni, fiziologi, după cum mulți filosofi au fost mate-
maticieni, fizicieni etc. În laboratoarele de fizică, fiziologie s-au studiat pentru prima oară problemele senzației și ale timpului de reacție (individuală și psihologică). Aceste pro-
bleme, și altele, au fost studiate cu timpul în laborator. Fechner (1801-1887) și Wilhelm Wundt (1832-1920) au fundamentat psihologia din punct de vedere experimental. Această știință a evoluat rapid, atât la nivel teoretic, cât și la nivel experimental. De aceea, se poate vorbi de psihologia de dinaintea laboratoarelor de psihologie experimentală, înființate de Wundt la Leipzig în 1879, dar, mai ales, de psihologia de după 1879, de teorii privitoare la psihic, activitate mentală, cognitivă ș.a.m.d. Aceste teorii (emise de gânditori din mai multe domenii) au interesat, în egală măsură, pe psihologi și pe filosofi.

Astfel, „asociaționismul devine o concepție psihologică clasică, răspândită în secolele XVII-XIX care, plecând de la ideea că activitatea psihică are un suport material, explică viața psihică prin asociații între diverse fenomene psihice elementare”¹⁴. Fiindcă interpretează activitatea psihică prin simpla însumare a unor fenomene elementare, a fost denumit sugestiv *atomism psihologic*. Psihicul era conceput ca o sumă de elemente asociate pe baza legilor mecanice ale asociației. Istoricii susțin că Aristotel a fost inițiatorul gândirii asociaționiste. El a clasificat asociațiile simple după continuitate, asemănare și contrast. Fenomenele complexe iau naștere prin asocieri succesive. În Germania, Johann Friedrich Herbart (1776-1841) arăta că „viața sufletească este supusă unor legi întocmai ca stelele cerului”. Concluzionăm că și vieții psihice îi pot fi aplicate măsurători și calcule matematice. Pentru Condillac psihologia, care se bazează pe legea asociației mecanice (fenomenele psihice nefiind altceva decât sume de senzații), este o simplă mecanică sufletească.

Neoasociaționismul, format din teorii și metode asociaționiste, este analizat astăzi de psihologia cognitivă, care reprezintă o disciplină relativ nouă în psihologie. Aceasta analizează asociația a două elemente printr-un intermediar, care pune în mișcare un al treilea element. Psihologia cognitivă pune accent pe structura cognitivă ca fiind o rețea de elemente interconectate.

În mod evident, aceste teorii au creat o atitudine critică și apariția unei noi teorii, cea *gestaltistă*, în Germania, la începutul secolului al XX-lea. Gestaltismul „afirmă *prioritatea întregului asupra părților* și operează globalist, introducând în științele umane conceptele de câmp și de organizare. Gestalt înseamnă configurație, structură, formă. Gestalt-ul

¹⁴ Ion Mânzat, *Istoria psihologiei universale*, Editura Psyche, București, 2003, p. 79.

este un mod de organizare a câmpului conform gestaltismului, toate procesele psihice sunt structuri, configurații integrale, realități primordiale, ireductibile la părțile care sunt subordonate întregului¹⁵. Conform gestaltismului, omul percepe întreguri organizate, delimitate în unități individuale care se detașează de fond și formează împreună o formă. Cu alte cuvinte, părțile sunt subordonate întregului, iar întregul este altceva, e mai mult decât o simplă sumă a părților.

Reprezentanți ai gestaltismului sunt Wolfgang Köhler (1887-1967), Max Wertheimer (1880-1967), Kurt Lewin (1890-1947) și care fac parte din „Școala de la Berlin”. Köhler a adus în atenție conceptul de *câmp*, ca distribuție dinamică de energie între părțile sale, și postulează existența unui izomorfism de natură topologică între trei feluri de câmp:

- *câmpul fizic*, unde echilibrul depinde de mărimea și poziția obiectelor care compun câmpul, iar topologia ne dezvăluie structura, organizarea în câmp, precum și relațiile de vecinătate;

- *câmpul cerebral* este creat în zona de protecție corticală a excitațiilor senzoriale provenite din câmpul fizic;

- *câmpul perceptiv*.

Se pune accent pe ideea că există o legătură indisolubilă între obiectul fizic și imaginea sa perceptivă. Orice modificare a obiectului perceput are ca efect modificarea câmpului perceptiv. Observăm că gestaltiștii fac afirmații care nu pot fi contestate, dar ele devin simpliste prin omiterea contribuției reale a subiectului în cunoaștere. Wertheimer a contribuit la aprofundarea cunoașterii prin formularea *legilor organizării perceptive*. El a descris șase legi intrinseci

¹⁵ Ion Mânzat, *Istoria psihologiei universale*, Editura Psyche, București, 2003, p. 81.

percepției (legea pregnanței, legea unificării, legea inclusivității, legea continuității, legea proximității, legea similitudinii) și două legi extrinseci percepției (legea montajului și legea influenței atitudinii asupra percepției).

Analizând această teorie psihologică, observăm că gestalturile au fost concepute ca având caracter *apriori* (Imm. Kant); ele nu provin (în ultimă instanță) din experiență, ci sunt *datum*-uri, independente de experiența cognitivă. Aceasta înseamnă că în om este înnăscută capacitatea de a percepe direct întregurile, structurile. Neogestaltiștii extind această concepție la procesele psihice superioare, la fenomenele personalității și ale comportamentului uman. Printre ei se numără: N. Maier, O. Selz, G.W. Allport, H. Ey. Acesta din urmă a adus în atenție conceptul de *câmp de conștiință*. Pentru el *conștiința* este o organizare a vieții psihice, precum și *modelul personal al lumii*, atât externe, cât și interne.

Behaviorismul a apărut în America la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. Este considerat de către specialiști ca fiind unul dintre cele mai importante curente de gândire din istoria psihologiei și nu numai. E.L. Thorndike (1874-1949), dar mai ales J.B. Watson (1878-1958) au avut contribuții remarcabile în conturarea unor noi considerații privitoare la activitatea psihică și îndeosebi comportament. În 1913 Watson a publicat în „*Psychological Review*” studiul intitulat *Psychology as the Behaviorist Views it*. Acesta este un articol manifest (lucru ce ne arată eferescența vieții științifice de la acea vreme), considerat de toți specialiștii ca fiind actul de naștere al behaviorismului. În acest studiu Watson afirmă: „comportamentul este un ansamblu de reacții obiectiv observabile pe care un organism, echipat cu sistem nervos, le execută ca răspuns la stimulările mediului, obiectiv observabile”. La acea vreme, problemele comportamentului, ale emoțiilor ca reacții comportamentale,

devin nucleul psihologiei, iar cercetările experimentale și gânditorii psihologi (și nu numai) se centrează pe acest nucleu; se manifestă o emulație în acest sens. Astfel, Burrhus Frederic Skinner (1904-1990) a studiat comportamentul de învățare, având ca subiecți animale și apoi oameni. A adus în atenție *condiționarea operantă* ca o modalitate specială de învățare. El a pornit de la condiționarea reflexă a lui I.P. Pavlov: un proces de formare a unui nou reflex sau a unei legături temporare se realizează prin asocierea repetată a unui stimul necondiționat (SN) cu un stimul condiționat (SC). În condiționarea operantă a lui Skinner stimulul întăritor SN se asociază cu o operație (de apărare, tragere, învârtire). Este celebră „cutia lui Skinner” în care porumbelul primește hrană dacă apasă pe o manetă care deschide o ușiță. Așadar, condiționarea operantă se explică prin regularități de întăriri ale operațiilor reușite. În cadrul psihologiei, behaviorismul are merite deosebite în dezvoltarea și utilizarea unei metodologii experimentale. Behaviorismul a consolidat psihologia ca știință prin dezvoltarea problematicii și a metodologiei sale. Cu toate acestea, behaviorismul are limite serios criticate de teoreticienii cunoașterii. Henri Piéron afirma în 1959 că „psihologia comportamentului este o psihologie fără conștiință”. *Cercetarea conștiinței era considerată „misticism” de către behavioriști*. Și Vasile Pavelcu a afirmat: „corpul ia locul sufletului, adevărul psihologic se deplasează din interior spre periferia corpului”¹⁶. În mod evident, gândirea filosofică a reacționat și ea, iar aceasta se evidențiază pe parcursul acestei lucrări. Știința și filosofia au evoluat, s-au stimulat reciproc, s-au completat în permanență în problema studierii conștiinței și a formelor ei: conștientă, conștiință morală ș.a.

¹⁶ Vasile Pavelcu, *Drama Psihologiei*, E.D.R., București, 1972, p. 162.

1.2. Franz Brentano – precursor al unei noi filosofii

Un interes deosebit îl comportă psihologia intențională a lui Brentano (1838-1917) care se poate constitui în fundamentele fenomenologiei. În lucrarea sa *Psihologia din punct de vedere empiric*, a formulat doctrina intenționalității, distingând și caracterizând, în același timp, evenimentele mentale drept „îndreptare a minții spre un obiect” în: percepție, judecată sau credință, aprobare sau dezaprobare. Prin aducerea în atenție a conceptului de intenționalitate, Brentano a încercat să depășească dificultățile create de psihologia asociaționistă și behavioristă. El a propus o „psihologie descriptivă” și a inițiat critica fenomenologică a psihologismului în logică și în teoria cunoașterii. „Principala realizare teoretică a lui Brentano este psihologia sa descriptivă, nu atât ca psihologie în sine, cât ca posibilitate nouă de înțelegere a problematicii metafizicii și teoriei cunoașterii”¹⁷. Prin lucrarea menționată mai sus, Brentano a reușit să demonstreze justetea gândirii medievale asupra direcționalității, mai exact, intenționalității mentalului, ca aspect fundamental al gândirii și conștiinței. De altfel, termenul de *intenționalitate* a apărut în scolastică și *desemna proprietatea gândirii de a fi întotdeauna gândire despre un obiect, diferit de ea însăși*. În această lucrare, deosebit de importantă pentru istoria gândirii omenești, autorul și-a propus, în principal, să explice procesele cognitive, afective și volitive prin caracterul lor intențional, intenționalitatea fiind un concept central al fenomenologiei de mai târziu. Brentano a explicat faptul că un obiect psihic (un fenomen – așa cum se exprimă el) are o inexistență materială în minte, adică are obiectivitate immanentă conștiinței. El a procedat la o împărțire

¹⁷ Boboc, Alexandru, *Filosofi contemporani. Fenomenologie, hermeneutică și ontologie*, Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2006, p. 11.

a proceselor psihice în reprezentări, judecăți și activități ale sentimentului, iar caracteristica esențială a proceselor psihice o constituie *relația intențională, adică orientarea „fenomenelor psihice” spre un obiect, către un obiect*. Această orientare intențională este „obiectualitatea immanentă” (în termenii lui Brentano). Astfel, „fiecare «fenomen psihic» conține ceva ca obiect în sine, dar nu în același fel: în reprezentare e ceva reprezentat, în judecată e ceva recunoscut sau respins, în iubire e ceva iubit, în ură e ceva urât, în dorință e ceva dorit”¹⁸.

Este bine cunoscut faptul că ideile formulate de Brentano nu au fost apreciate un timp la adevărata lor valoare, datorită apariției filosofiei remarcabilului său discipol Edmund Husserl (filosofie care a marcat o cotitură radicală în istorie). Cu toate acestea, nu am fi putut să discutăm despre filosofia lui Husserl (în forma în care ea există astăzi) dacă nu ar fi fost spiritul de observație, acuitatea, ingeniozitatea și, mai ales, profunzimea de care a dat dovadă Brentano. El a contribuit la meditația asupra cunoașterii și ne-a dezvăluit *esența conștiinței – intenționalitatea*. Brentano a studiat concomitent teologia și filosofia, iar acest lucru i-a facilitat apropierea de gândirea scolastică (să nu uităm că din scolastică provine termenul *intenționalitate*) și „adoptarea teismului rațional ca viziune filosofică asupra lumii”¹⁹. Pe acest fundal se naște, pe de o parte, opera lui Brentano, iar pe de altă parte, mediul fecund în care constituie controversile filosofice de la începutul secolului al XX-lea. Este bine cunoscut faptul că Brentano a pornit în elaborarea concepției sale filosofice fiind preocupat de metafizica lui Aristotel, pe

¹⁸ Ion Tănăsescu, *Conceptul de intenționalitate la Brentano. Origini și interpretări*, Editura Paideia, București, 2002, p. 39 (traducerea românească a unei părți din lucrarea *Psihologia din punct de vedere empiric*-Brentano).

¹⁹ Ion Tănăsescu, *Principiul intenționalității la Franz Brentano*, Editura Ars Docendi, București, 2004, p. 9.

care a analizat-o și argumentat-o în mod obiectiv. De altfel, „opera lui Brentano cu terminologia ei eterogenă, constituită prin utilizarea terminologiei filosofice moderne alături de noțiuni încărcate cu sensuri tradiționale, peste care se suprapun, adesea, accepțiuni moderne, poate fi considerată ca unul dintre locurile prin care tradiția aristotelică și scolastică a pătruns și a influențat gândirea contemporană”²⁰. Trebuie precizat faptul că opera filosofică a acestui gânditor nu trebuie privită doar prin perspectiva influenței sale asupra fenomenologiei lui Husserl, deoarece ea joacă un rol deosebit de important în ansamblul manifestării filosofice a secolului al XX-lea. Însă, în cadrul acestei lucrări punem accent pe acest aspect, întrucât, ne-am propus să evidențiem locul și rolul gândirii sale în apariția și dezvoltarea curentului filosofic denumit fenomenologie. Această filosofie aruncă o punte științei, pentru ca împreună să deslușească fundamentul cunoașterii. Filosofia fenomenologică nu mai pleacă de la idei preconcepute care să dezvolte o argumentație șubredă și care să sfârșească prin invocarea divinității. În această perioadă, știința a cunoscut o dezvoltare fără precedent, iar explicațiile ei nu puteau fi ignorate. Acest lucru l-a înțeles foarte bine Brentano atunci când a acordat o atenție deosebită rezultatelor cercetării psihologiei. De altfel, a susținut la Universitatea din Würzburg între 1866-1873 prelegeri de istoria filosofiei, metafizică, logică, dar și de psihologie. Brentano a mers până acolo încât a afirmat că

„Adevărata metodă a filosofiei este metoda științelor naturii”²¹. S-a dovedit că această afirmație a avut un ecou deosebit în gândirea și atitudinea contemporanilor săi. Husserl, discipolul său, a înțeles profunzimea acestei afirmații și

²⁰ *Ibidem*, p. 13.

²¹ *Psihologia din punct de vedere empiric* (Brentano), părți traduse în *Conceptul de intenționalitate la Brentano. Origini și interpretări*, Ion Tănăsescu, Editura Paideia, București, 2002 p. 13.

Într-unul dintre studiile sale și-a exprimat convingerea că fenomenologia poate fi întemeiată, ca știință riguroasă, doar prin edificarea ei pe evidențele conștiinței.

1.2.1. Intenționalitatea ca trăsătură fundamentală a actelor psihice

Cunoscătorii operei lui Brentano au pus în evidență contribuția esențială a acestuia la configurarea fenomenologiei și la dezvoltarea conceptului de intenționalitate. „Concepția lui Brentano nu poate fi înțeleasă fără doctrina intenționalității. Problema intenționalității este pusă cu mare insistență în contextul analizei presupuzițiilor ontologice ale conștiinței, îndeosebi în urma acceptării inexistenței mentale, care l-a determinat pe Brentano să modifice concepția tradițională despre semnificația ontologică a existenței. El ocolea înțelegerea subiectivistă a obiectelor conștiinței și anunța deschiderea fenomenologică”²². Una dintre cele mai importante opere ale lui Brentano a apărut în 1874 și se intitulează, după cum am mai spus, *Psihologia din punct de vedere empiric*. Acestui gânditor „i se recunoaște astăzi în unanimitate meritul de a fi reintrodus problematica factorului intențional în filosofia contemporană. Concepția sa asupra intenționalității se articulează în jurul a două mari teme: inexistența intențională a obiectului și «relația cu un conținut sau orientarea spre un obiect» specifice actului. Fenomenologia lui Husserl, psihologia actului și psihologia lui Graumann, teoria obiectului a lui Meinong și, în zilele noastre, filosofia minții își află, toate, punctul de pornire în analiza acestor sintagme”²³. Acest gânditor a fost încă de la început adeptul

²² Al. Boboc, *Filosofi contemporani. Fenomenologie, hermeneutică și ontologie*, Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2006, p. 15.

²³ Ion Tănăsescu (coord.), *Conceptul de intenționalitate la Brentano. Origini și interpretări*, Editura Paideia, București, 2002, p. 5.

modelului dualist privind interpretarea și explicarea naturii psihicului, ale cărui rădăcini se găsesc în filosofia lui Aristotel, dar care a fost elaborat și introdus în circuitul ideilor filosofice de către René Descartes (1596-1650). În această perioadă, cunoștințele despre psihic erau parte integrantă din sistemele filosofice. Modelul dualist a apărut ca alternativă la modelul materialist și modelul idealist privitoare la existența și manifestările psihicului. El susține teza existenței a două începuturi – spiritul și materia – ireductibile unul la celălalt, dar coexistente în timp și spațiu, ca două linii paralele. Fiecare se caracterizează prin calități, însușiri proprii și se supune unor legi diferite. Astfel, însușirile și legile materialului sunt obiect de cunoaștere și analiză experimental-pozitivistă, în timp ce însușirile și legile spiritualului pot fi abordate doar pe cale subiectivă, prin revelație, meditație, intuiție. Pe de altă parte, ideile și concepția lui Brentano s-au născut în perioada în care psihologia se desprindea de filosofie și parcurgea etapa „cunoașterii științifice analitice și intern contradictorii”²⁴. În această etapă a devenirii psihologiei ca știință s-a pus accent pe aspectul analitic al cercetării fenomenelor psihice. Se manifesta tendința dezvăluirii (până la ultimele elemente) structurii interne a vieții psihice și descrierea în detaliu a fiecărei componente în parte. Aceasta a dus la neglijarea interacțiunii și intercondiționării fenomenelor și proceselor psihice. Prin urmare, primii psihologi nu se puteau raporta la același cadru de referință, ceea ce a dus la apariția unor orientări și școli divergente, care se opuneau reciproc: asociaționismul, gestaltismul, experimentalismul, psihologia conștiinței ș.a. Demersul științific era structurat pe criterii exclusiviste și

²⁴ Mihai Golu, *Fundamentele psihologiei*, Editura Fundației România de Măine, București, 2002, p. 14.

înguste, care eliminău principiul relativismului și complementarității.

În aceste condiții, demersul lui Brentano este unul temerar, chiar dacă în discursul și argumentația afirmațiilor sale descoperim inadvertențe. Demersul său, destul de amplu, include preocuparea pentru descoperirea modalității prin care se constituie adevărul în sfera conștiinței. Astfel, psihologia concepută de Brentano avea sarcina de a stabili caracteristicile comune ale tuturor fenomenelor psihice. El a respins concepțiile care arătau că actele și fenomenele psihice pot fi cunoscute și explicate exclusiv prin intermediul fiziologiei și a căutat să identifice o modalitate pur psihologică pentru acest lucru. Fenomenele psihice nu se identifică, decât într-o mică proporție, cu fenomenele fizice și nu se supun aceluiași legități obiective. Ele sunt *acte* (nu avem reprezentări, ci *acte de reprezentare*), presupun *reprezentări* și sunt intenționale. „Orice fenomen psihic este caracterizat prin ceea ce scolasticii Evului mediu au numit *inexistență intențională* (sau poate *mentală*) și prin ceea ce noi am numi, deși nu cu expresii complet clare, relația cu un conținut, orientarea spre un obiect (prin care aici nu trebuie înțeleasă o realitate) sau obiectivitatea imanentă ... Această *inexistență intențională* este proprie exclusiv fenomenelor psihice. Nici un fenomen fizic nu prezintă ceva asemănător. Cu aceasta putem defini *fenomenele psihice* spunând că ele ar fi acele fenomene care conțin în sine, în mod intenționat, un obiect”²⁵. Despre fenomenele psihice, Brentano afirma, de asemenea, că sunt întotdeauna sub condiționarea unității conștiinței.

²⁵ Ion Tănăsescu (coord.), *Conceptul de intenționalitate la Brentano. Origini și interpretări*, Editura Paideia, București, 2002, p. 39 (traducere din opera lui Brentano).

Deși Auguste Comte a eliminat psihologia din schema de clasificare a științelor, elaborată de el, argumentând că nu e posibilă o scindare a conștiinței pentru a deveni simultan obiect al observației și subiect observator, Brentano a intuit situația în care *conștiința se observă pe ea însăși*. În *Psihologia din punct de vedere empiric* ne vorbește despre *orientarea conștiinței spre obiectele imanente ei*. Herbert Spielberg, unul dintre interpreții operei lui Brentano, arăta că esența intenționalității la el este reprezentată de *imanența formei în facultatea de cunoaștere*. Pentru Marras, mai importantă decât imanența este *referința acestor forme la obiectul transcendent lor*. În studiul intitulat *Intenționalitățile la Brentano*, Ion Tănăsescu explică aspectul modern și aspectul tradițional al conceptului de intenționalitate la acest gânditor. Astfel, aspectul modern se concentrează asupra fundamentului fiziologic al actelor psihice. Mai exact, intenționalitatea cunoașterii sensibile la Brentano este explicată simplist ca raportul dintre senzație și cauza care o provoacă, acționând asupra organelor de simț. Deși a criticat orientările psihologice care aduceau în atenție modificările fiziologice constatate în senzație și percepție, absolutizându-le, Brentano a repetat aceeași greșeală în anumite demersuri existente în opera sa. Se apropie mai mult de intenționalitatea ca termen explicat în fenomenologie prin explicarea sensului său tradițional: „intenționalitatea ca imanență a obiectului în actul psihic. Aici nu mai este abordată relația dintre obiect/conținut și cauza lui exterioară, ci relația acestui conținut – prezența lui – cu actul unde apare și care, întrucât este unul psihic, ne deschide orizontul psihologic al intenționalității”²⁶. „Pentru Brentano actul psihic este unul real, mai precis real psihic, în sensul

²⁶ Ion Tănăsescu (coord.), *Conceptul de intenționalitate la Brentano. Origini și interpretări*, Editura Paideia, București, 2002, pp. 44-45.

că în calitate de act al conștiinței este prezent ca atare în mine, pe când obiectul lui imanent există numai fenomenal și intențional în conștiință. Prezența reală a actului nu are nici natură substanțială, nici nu este nemijlocit sesizabilă pentru o altă persoană, ci se referă la existența și sesizabilitatea actului în ceea ce Brentano numește *conștiința interioară*²⁷. Acest gânditor reușește să scoată la iveală legătura dintre conștiința interioară și actul psihic sesizat de ea. Această legătură comportă nuanțe greu sesizabile în ceea ce privește conștiința interioară și obiectul intențional. Aici se manifestă tenacitatea autorului în a aprofunda actul cunoașterii. El afirmă: „Conștiința interioară nu mă înșeală în raport cu actul psihic sesizat de ea; nu pot avea impresia că nu am trăiri psihice pe care nu le am sau nu le trăiesc realmente. Mă pot înșela, de pildă, în legătură cu faptul că a existat cineva care să mă atingă atunci când am avut impresia că am fost atins, dar nu mă pot înșela în legătură cu faptul că eu am trăit această senzație de atingere, indiferent dacă m-a atins realmente cineva sau am avut doar o halucinație”²⁸. Iată că Brentano face deosebirea dintre *prezența în mine a propriilor trăiri și prezența în trăire a unui obiect*. Așadar, în raport cu o entitate exterioară conștiinței, obiectul intențional (obiectul către care este orientată conștiința) se poate dovedi a fi, în aceeași măsură, real sau fictiv, dar în ceea ce privește „*trăirea propriei trăiri de către mine, ea nu este nicicând fictivă, ci doar reală*”²⁹. Cu privire la existența reală a actului, Brentano conchide: „existând doar fenomenal și intențional, deci doar ca dat sau fenomen în conștiință ..., nu mai putem acorda crezare ideii

²⁷ Ion Tănăsescu, *Intenționalitățile la Brentano*, în „Revista de filosofie”, L, 3-4, București, 2003, p. 322.

²⁸ Ion Tănăsescu (coord.), *Conceptul de intenționalitate la Brentano. Origini și interpretări*, Editura Paideia, București, 2002, p. 143.

²⁹ Ion Tănăsescu, *Intenționalitățile la Brentano*, în „Revista de filosofie”, L, 3-4, București, Editura Academiei Române, 2003, p. 323.

că lumea există așa cum ne apare în simțuri”³⁰. Prin urmare, aduce în atenție două aspecte diferite, realitatea actului și fenomenalitatea obiectului, foarte limpede exprimate în următorul citat: „orice act psihic are un «obiect primar» care este dat sau prezent în conștiință și spre care este orientat și, în același timp, se are pe sine însuși ca obiect secundar, adică se raportează pe plan secund și la sine”³¹. *Pe lângă orientarea primară spre altceva decât el, actul este orientat simultan și spre sine sub forma conștiinței care mă face conștient de actul orientat spre obiect.* Brentano afirmă că „nu pot fi conștient de acte ale conștiinței care nu au nici un obiect”³², deși are îndoieli. Orice fenomen psihic se caracterizează prin imanența obiectului și prin orientarea actului spre obiect, iar această orientare este una strict psihică întrucât definește actul ca atare și nu obiectul său. Înțelegem că apariția obiectului este legată de act, de caracteristica actului de *a se orienta, a se îndrepta spre*. Dar obiectul poate să existe nu numai în reprezentările imaginare sau abstracte, ci poate să existe chiar în gândire. În ceea ce privește senzația, din punctul de vedere al psihologiei, un rol deosebit de important în recepție îl are subiectul. E vorba de experiența sa anterioară, de interesele sale, de dezvoltarea sa psihică etc. De exemplu, în câmpul vizual al unui subiect pot să intre nenumărate obiecte, însă este de receptat acel obiect care prezintă interes pentru subiect, care face plăcere ș.a.m.d.

Constatăm că la Brentano termenul *intenționalitate* are accepțiuni diferite în diverse etape ale evoluției sale ca gânditor în filosofie. Mai exact, reflecțiile de început (obiective în texte filosofice) ne arată că termenul *intențional*

³⁰ Ion Tănăsescu (coord.), *Conceptul de intenționalitate la Brentano. Origini și interpretări*, Editura Paideia, București, 2002, pp. 46-47.

³¹ *Ibidem*, p. 50.

³² *Ibidem*, p. 52.

este folosit pentru a desemna ceea ce este prezent ca intenție (formă) sensibilă sau inteligibilă în conștiință. În lucrarea *Deskriptive Psychologie* (care se numără printre scrierile târzii) termenul de intenționalitate dobândește accepțiunea tradițională a termenului deoarece definește însăși relația psihică ca relație intențională. Brentano are meritul de a fi adus în atenția filosofiei contemporane conceptul de intenționalitate întâlnit în filosofia greacă la Aristotel, în filosofia medievală la Sf. Augustin și Toma d'Aquino. „În toate aceste studii, Brentano este preocupat de determinarea locului adevărului, adică acel domeniu în care se află în genere ceva precum adevărul sau neadevărul”³³. Revenim asupra intenționalității la Brentano pe parcursul lucrării, în special la fenomenologul francez Maurice Merleau-Ponty.

1.3. **Edmund Husserl – creator al fenomenologiei transcendente**

Această problemă abordată de Brentano este preluată de Husserl în fenomenologia sa. „Opera lui Husserl, impresionantă prin diversitatea preocupărilor, amploarea abordărilor și, mai ales, prin caracterul prospectiv al elaborărilor constituie și astăzi un teren de intense confruntări teoretico-metodologice, impunându-se ca un punct de referință în reconstrucția actuală a domeniilor logicii, filosofiei valorilor și culturii etc.”³⁴. Vorbind despre fenomenologie, Henri Ey afirma: „Fenomenologia își fixează ca obiectiv să ajungă la lucrurile însele, adică la acea constituție a existenței pe care ea o validează prin demersuri ce o fac să apară ca un nucleu de semnificații. Cu alte cuvinte, fundamentul unui asemenea mod de a sesiza existența – și aici e vorba de

³³ Al. Boboc, *Filosofi contemporani. Fenomenologie, hermeneutică și ontologie*, Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2006, p. 15.

³⁴ *Ibidem*, p. 15.

existența umană – implică o intuiție a esențelor (eidetică), o reflecție asupra actelor ce constituie această existență în relația reciprocă a obiectivității și subiectivității. Fenomenologia sesizează conștiința în intenționalitatea sa, aceasta manifestându-se în reflecția reciprocă a obiectului și subiectului. Nici «naturalistă» sau «empiristă», pe de o parte, nici «logică» sau «psihologică», pe de altă parte, fenomenologia se definește ca un demers specific al spiritului, despre care se mai discută încă dacă este pur idealist sau nu, «raționalist» sau nu, dar care este, cu siguranță, mai aproape de o filosofie a transcendenței prin metoda sa de «reducție» a atitudinii naturale, de la care ea pornește, dar la care nu se oprește niciodată³⁵. Iată că aproape toți comentatorii de texte filosofice sunt de acord că fenomenologia a apărut odată cu sistemul teoretic fundamentat de Edmund Husserl. „Încă în Meditațiile lui Descartes (el a fost declanșatorul epocal al problematicei transcendente) se află pregătită părerea că, ceea ce considerăm totdeauna ca existent real și existent în mod esențial determinat, este pentru ego-ul cunoscător doar existent ca ceva crezut în sensul subiectiv, iar existentul ca atare ca ceva reprezentat în simțuri, ca ceva gândit etc. Deci, viața subiectivă a conștiinței, în pura ei imanență, este focarul oricărei conferiri de sens și al oricărei instituirii de ființare, oricărei autentificări a existenței. Este deci nevoie de o conștiință de sine pură și sistematică a actului cunoașterii, de o dezvăluire a vieții raționale numai în mod pur, din experiența internă³⁶. El a elaborat această modalitate de gândire pornind de la nevoia stringentă de a rezolva o problemă științifică: a observat că logica formală de la acea vreme nu putea susține nivelul înalt pe care

³⁵ Ey, *Conștiința*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983, p. 72.

³⁶ E. Husserl, *Criza umanității europene și filosofia*, Editura Paideia, București, 1997, pp. 91, 92.

matematica îl dobândise. Căutând o rezolvare a acestei probleme, Husserl a ajuns la concluzia că entitățile matematice, ireductibile la cunoștințele obținute prin metoda inductivo-deductivă, sunt de natură pur logică și fac parte din sfera unor esențe ideale, existente în sine. Considerând raționamentele logice ca idealități în sine, Husserl avansează ideea unei existențe independente a logicului față de empiric. Astfel, activitățile empirice nu pot influența în nici un fel conținuturile logice; nu logicul se reduce la empiric, ci empiricul se reduce la logic. Prin urmare, Husserl a conceput o existență a esențelor ideale, a ideilor pure, care sunt ireductibile și aflate înaintea oricărei alte existențe. Astfel, s-a născut o nouă structură teoretică, numită fenomenologie. Aceasta este o nouă formă de cunoaștere, cunoașterea la nivelul esențelor, prin intuiția pură. Pentru Husserl legile logice sunt apriorice, pur ideale; la ele se reduce orice alt gen de cunoaștere, deoarece ele reprezintă o entitate invariabilă în cunoaștere, pe care Husserl a denumit-o esență ideală sau *eidos*.

Toate celelalte cunoștințe pot fi reduse la *eidos*, dar *eidos*-ul nu poate fi redus; el este conceput ca ultim element al oricărei cunoștințe. Fenomenologia are menirea de a scoate în evidență lucruri suprasensibile care țin de conștiința pură, aceasta din urmă fiind considerată izvorul adevărului absolut. Este important de precizat că esența ideală concepută de Husserl nu este transcendentă, ci este immanentă (aflată în interiorul conștiinței). Ea ocupă un spațiu al realității constituit din conștiința pură, la care se reduce în ultimă instanță întreaga realitate. „Intuirea esenței nu este nicidecum experiență, ea sesizează esența; sesizarea efectivă a esenței este intuitivă”³⁷. Husserl împarte astfel

³⁷ E. Husserl, *Filosofia ca știință riguroasă*, Editura Paideia, București, 1994, pp. 40, 41.

existența în două domenii: existența pură și restul existenței. El afirmă că primul domeniu este independent, în timp ce domeniul al doilea se reduce în instanță la primul. Ne întrebăm dacă nu cumva Husserl a avut convingerea că primul domeniu își trage seva din cel de al doilea domeniu al existenței. Punctul nostru de vedere este că cele două domenii ale existenței se află într-o strânsă interdependență și intercondiționare. Aceste nesincronizări nu diminuează valoarea demersului teoretic și metodologic întreprins de Husserl, deoarece aduce cu sine perspective inedite asupra cunoașterii și deschide noi orizonturi în cercetarea acesteia, pe care urmașii săi le valorifică neașteptat de eficient în rezolvarea unor probleme.

„Revenirea la conștiință, pe care o caută toate filozofiile, se reextinde astfel asupra domeniului pur al psihicului până la aria subiectivității. Pentru că aici se constituie ființa a tot ceea ce se poate cunoaște de către subiect în diferite moduri, anume *transcendentul* în sensul său cel mai larg, ea se numește subiectivitate transcendențială”³⁸.

Prin concepția sa, Husserl a realizat o întoarcere la subiectivismul transcendențial; el a considerat că eul este componenta fundamentală pe care trebuie să se bazeze filosofia și orice „știință riguroasă”. E vorba de *eul pur*, lipsit de atribute psihice și chiar logice, deși e considerat că gândește. Husserl a adus în atenție, ca metodă în filosofie, *reducția fenomenologică, înțeleasă ca o operație prin care se obține eul pur*, lipsit de orice determinații. Eul pur e considerat de către Husserl ca fiind imanent (ceea ce e dincoace de noi, în suflet) și primordial în raport cu oricare altă existență. Astfel, lumea apare ca fiind transcendentă (ceea ce trece dincolo) față de eul pur. În urma reducției fenome-

³⁸ Al. Surdu, *Filosofia contemporană*, București, Editura Paideia, 2003, p. 306.

nologice sau eidedice, subiectul cunoscător – constituent al lumii – se transformă în eul pur, care este o structură generativă a lumii, aceasta devenind în cele din urmă parte constitutivă a sa. Astfel, eul pur are nu numai capacitatea de a cunoaște lumea în esența sa, ci și de a o modela. În sprijinul acestei afirmații vin scrierile lui Husserl care explică faptul că această nouă regiune a existenței, conștiința pură, se caracterizează prin aceea că ea vizează intențional un obiect ce aparține lumii reale, concrete. Însă acest obiect devine imanent conștiinței pure, orientate spre el; prin urmare, nu obiectul real interesează în fenomenologie, ci constituirea lui în idealitatea conștiinței pure. Acest obiect real, devenit ideal, datorită faptului că este vizat de conștiința pură, care este intențională, a fost denumit de Husserl *noema*, iar subiectul cunoscător intențional a fost denumit *noesa*.

1.3.1. **Noul concept de intenționalitate și fenomenologia husserliană**

Husserl a adus și el în discuție noul concept de intenționalitate. Acest concept scoate în evidență *capacitatea conștiinței pure de a se orienta întotdeauna către ceva, spre ceva*. „Trăirile însuși sunt *intenționale*. Acest *a se referi la ceva* nu se adaugă psihicului abia ulterior, și doar ca o relație întâmplătoare, de parcă trăirile ar fi ceea ce sunt, fără relație intențională. Ba mai mult, o dată cu intenționalitatea trăirilor se manifestă structura esențială a ceea ce este pur psihic”³⁹. Pentru Husserl, *conștiința nu poate fi altfel decât intențională*. Facem aici următoarea remarcă: deși Husserl a postulat conștiința pură ca entitate lipsită de orice atribute sau determinații, *el o descrie structural intențională*. *Intenționalitatea este o determinație esențială a*

³⁹ *Ibidem*, p. 307.

conștiinței pure. Husserl operează o delimitare conceptuală tranșantă între conținutul real al unui act psihic și conținutul său intențional. Conținutul intențional al oricărui act psihic (percepție, judecată, dorință) este numitorul comun al tuturor actelor de conștiință și este mereu același, mereu identic cu sine în fiecare act. Dacă respectivul conținut real al actului psihic face obiectul psihologiei înțeleasă ca știință a sufletului, conținutul intențional al actului psihic face obiectul fenomenologiei înțeleasă ca filosofie a deschiderii spre suflet, spre conștiință, spre subiectivitatea și intersubiectivitatea transcendentă a ființelor umane. El, acest conținut intențional, este prezent în terminologia husserliană prin expresia propozițională de „obiectualitate intențională”. Dacă „obiectualitatea intențională” există, obiectualitatea însăși (obiectualitatea în genere) nu există, fiind transcendentă actului de conștiință și lipsită, prin urmare, de consistență.

Orice act este proces, este devenire și se derulează în secvențe, în etape și în momente reale. Dar nu orice moment real al actului are atributul fundamental al intenționalității, ci numai unul sau câteva. Actul ca întreg are însă întotdeauna atributul intenționalității, atribut fundamental care îi este inerent. Mai exact, intenționalitatea este o însușire esențială a actului trăirii în genere; este însuși fluxul conștiinței, al proceselor care au loc la nivelul structurii conștiinței individuale. La această accepțiune a intenționalității a ajuns Husserl, pornind de la propria sa teorie a semnificației. De altfel, în strânsă legătură cu teoria sa despre semnificație, Husserl a început și elaborarea sistematică a conceptului de intenționalitate pe care se va înălța aproape întregul aparat conceptual al mișcării filosofice generate de fenomenologie.

Fără a fi o invenție husserliană, conceptul de intenționalitate apare încă în *Cercetări logice* (1900), în contextul

analizei actului intențional al trăirii și al elementelor ei de conținut. În această lucrare, filosoful conchide că idealitatea semnificațiilor trimite în mod necesar la acte de semnificare: toate semnificațiile trebuie să aibă la bază intenții conexe la intuiții.

Pe baza ideilor de semnificație și de expresie, fenomenologul elaborează un studiu mai amănunțit asupra conștiinței intenționale, încercând să surprindă determinațiile fenomenului intenționalității. Prin acest studiu aprofundat, Husserl își propune să elibereze teoria intenționalității de orice reminiscență a oricărei atitudini naturaliste și să o facă aptă pentru susținerea unei teorii a evidenței. Întregul studiu vizează conștiința, se centrează pe conștiință și se concentrează asupra conștiinței. Fiecare stare de conștiință are „un orizont pe care Husserl îl numește intențional și al cărui rol stă în aceea că duce la unele potențialități ale conștiinței care fac parte din acest orizont”⁴⁰, cum observa N. Bagdasar în *Istoria cunoștinței*. Trebuie să remarcăm faptul că lansarea și întemeierea conceptului husserlian de conștiință intențională a eclipsat definitiv concepția conștiinței-ogindă, trecându-se la o abordare cu adevărat modernă a întregii problematice a cunoașterii.

Teoria husserliană a semnificației, înțeleasă ca structură generativă pentru elaborarea sistematică a conceptului de intenționalitate, plusează într-o direcție fertilă precisă: înțelegerea mai exactă a esenței și a funcționalității metodei fenomenologice, tocmai pe terenul discuției despre semnificație și intenționalitate. Căci, fenomenologia e independentă de orice entitate care există în mod natural sau în mod empiric.

⁴⁰ N. Bagdasar, *Istoria cunoștinței*, ediția a II-a, Casa Școalelor, București, 1955, p. 428.

Prin fenomenologia întemeiată de Husserl se produce o decentrare a problemei fundamentale a filosofiei de pe raportul dintre existență și *conștiința oglindă* pe intenționalitate⁴¹. Conștiința nu ar exista ca o conștiință pură, dacă nu ar fi intențională, adică orientată spre ceva, spre altceva decât ea însăși, dacă nu ar fi orientată către exteriorul ei. *Orientarea propriu-zisă a conștiinței* (e vorba de conștiința privită din punctul de vedere al fenomenologiei husserliene) *sau o obiectului intențional către obiectul ideal a fost denumită vizare*. Toate aceste lucruri sunt posibile prin reducția fenomenologică, ce se desfășoară în două etape. În urma primei etape se obține degajarea subiectului intențional și a obiectului său de tot ceea ce este neintențional. Cu alte cuvinte, în prima etapă a reducției *eidetice* se pune în paranteză, se suspendă, se lasă deoparte toate cunoștințele științifice și filosofice. În urma primei etape a reducției fenomenologice, subiectul intențional și obiectul ideal ne apar ca entități în sine. În a doua etapă a reducției, Husserl afirmă că se suspendă obiectul ideal sau esențele „obiective”. Ceea ce rezultă în urma desfășurării celei de a doua etape a reducției *eidetice* este subiectul intențional ca eu transcendent. Și pentru a evita solipsismul, Husserl a precizat că în urma reducției *eidetice* sau fenomenologice se ajunge nu la o subiectivitate individuală, ci la o intersubiectivitate, pe care analiștii au interpretat-o ca fiind reconstituirea experiențelor noastre trecute în experiențele noastre prezente, constituirea experienței celuilalt în a mea.

Viziunea lui Husserl asupra cunoașterii a avut un ecou puternic și a creat o nouă atitudine în cadrul cunoașterii

⁴¹ Ion Constantin, *Omnivalența concretului istoric*, în „*Doctrina Substanței*” a lui Camil Petrescu, în „*Revista Română de Filosofie a Dreptului și Filosofie Socială*” nr.1/2010 (supliment), București, Editura Dacoromână, pp. 7-16.

filosofice, dar și în cadrul cunoașterii științifice și a altor genuri de cunoaștere. Fenomenologia a depășit granițele cercetării conștiinței pure și s-a extins la nivelul tuturor componentelor cunoașterii și activității umane. Aceasta se datorează mai multor cauze: pe de o parte, se evidențiază progresul continuu al cunoașterii științifice și implicit filosofice; pe de altă parte, se impune necesitatea acordării unei atenții sporite omului și problemelor sale, în contextul existenței sale istorice, sociale, economice, culturale și profesionale. Fenomenologia a trecut de nivelul teoretic, dobândind nivelul existenței concrete, mai cu seamă în filosofia franceză. Numeroși filosofi și oameni de știință au început să privească existența și cunoașterea prin prisma concepției fenomenologice. Husserl, prin concepția sa, a determinat o schimbare fundamentală a atitudinii cercetătorilor față de obiectul lor de studiu. Problematizarea însăși a suferit modificări esențiale în urma apariției fenomenologiei lui Husserl. Putem spune că filosofia fenomenologică a proliferat în cadrul gândirii și culturii contemporane.

Fenomenologia creată de Husserl este una transcendențială. Putem spune că sistemul său filosofic a exercitat o influență asupra filosofiei contemporane comparabilă cu influența exercitată de filosofia lui Kant la vremea ei. Ca dovadă, stau lucrările *Ființă și timp* a lui Heidegger (care s-a detașat oarecum de problematica raportului subiect – obiect) și *Fenomenologia percepției* a lui Maurice Merleau Ponty (1908-1961) care se înscrie în fenomenologia existențială (unde *eu sunt* are prioritate asupra lui *eu gândesc*). Termenul fenomenologie semnifică, în filosofia contemporană, știința fenomenelor de conștiință. Încă de la Hegel, „fenomenologia se referă la înaintarea plină de căutări și peripeții a conștiinței în relație cu obiectul, de la cunoașterea nemij-

locită la cunoaștere absolută”⁴². Aceasta ilustrează încă o dată năzuința din totdeauna a filosofilor (și nu numai) de a dobândi cunoașterea absolută. Husserl a dat o nouă semnificație termenului fenomenologie. Menirea acestei filosofii este aceea de a cerceta și explica natura și funcțiile conștiinței cu scopul de a descoperi condițiile ultime ale constituirii obiectelor cunoașterii. Pentru aceasta, Husserl a scris nenumărate lucrări din care desprindem convingerea și tenacitatea sa de a arăta *esența pură*, ca ultimă condiție a cunoașterii. Cunoștințele ireductibile (dezvăluirea lor) sunt punctul final către care se îndreaptă operele sale: *Filosofia aritmeticii* (1896), *Cercetări logice* (1901), *Idei pentru o fenomenologie pură și o filosofie fenomenologică* (1911), *Mediații cartesiene* (1929), *Filosofia ca știință riguroasă* (1911), *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentă* (1937). Elaborarea acestor lucrări este un răspuns la cerința edificării *științei filosofice* pentru a satisface *necesitatea spirituală a timpului nostru*, așa cum însuși Husserl se exprima. Prin urmare, filosofia lui Husserl avea menirea de a rezolva probleme pe care știința și filosofia de la acea vreme nu puteau să le soluționeze. Husserl a pus în evidență rolul deosebit de important al științei, al atitudinii pozitivistice în soluționarea „crizei umanității europene”, care se manifesta la începutul secolului al XX-lea în morală și cultură, fiind generată de limitele economice și morale ale societății dominate de ideologia și doctrina liberală. Scepticismul, care caracterizează ideologia liberală, a cuprins întreaga societate și astfel a scăzut dramatic încrederea în posibilitățile de cunoaștere. Pragmatismul liberal a exclus validitatea ideală. Revoltat, Husserl a adoptat o atitudine radicală și a încercat

⁴² Andrei Marga, *Introducere în filosofia contemporană*, Editura Polirom, Iași, 2002, p. 106.

să mobilizeze atât știința, cât și filosofia pentru a descoperi un fundament sigur și absolut al cunoașterii. De aceea ne vorbește despre o „filosofie ca știință riguroasă”. A realizat că, în mod independent, cele două domenii ale cunoașterii nu pot ajunge la *datele ultime ale cunoașterii*. El ne spune că ne putem baza pe știință, dar avem nevoie și de forța filosofiei. Afirmă că *știința filosofică* este o necesitate incontestabilă: cercetarea științifică și reflecția filosofică au devenit interdependente; puterea și forța adevărului provin din aceste două direcții. Observăm totuși că, și în aceste condiții, filosofia ocupă un loc privilegiat, întrucât ea are rolul de a intui, mai mult de a determina, fenomenologic esențele pure; pe tărâmul filosofiei „se poate înfăptui o abordare științifică ce merge până la ultimele origini”⁴³. Filosofia fenomenologică este aceea care „configurează un câmp de lucru nesfârșit pentru știință”⁴⁴ și oferă rigoare științifică tuturor cunoștințelor.

Husserl era conștient de faptul că filosofia de la vremea sa nu îndeplinea aceste condiții. Își începe argumentația pentru o nouă filozofie criticând filosofia naturalistă (pe care de altfel a denumit-o naivă) și arătând limitele sale. Sesizează faptul că naturalismul convertește totul în fapte de experiență exterioară, dar îi scapă tocmai fundamentul, adică natura „sensului”, al faptelor înseși. Husserl ne demonstrează profunzimea sa prin faptul că nu se oprește la obiectul cunoașterii ca un „dat” al experienței. El caută să surprindă, printr-o „critică a experienței”, sensul care se constituie pe planul conștiinței. El pleacă de la concret, de la experiență, de la senzorial pentru a ajunge la

⁴³ *Ibidem*, p. 107.

⁴⁴ E. Husserl, *Criza umanității europene și filosofia*, Editura Paideia, București, 1997, p. 30.

intuiția pură. „Împreună cu neokantianismul, inițiatorul fenomenologiei transcendente apără ideea unei filosofii transcendente cu valabilitate universală. El consideră că o astfel de filosofie trebuie să identifice fundamentul datelor experienței pe planul subiectivității transcendente. Husserl propune însă în acest punct – în care începe detașarea sa de întreaga tradiție kantiană – o pătrundere mai profundă decât cea a kantianismului în interiorul subiectivității transcendente. Fenomenologia sa este menită să o înfăptuiască. Ea cercetează fundamentul faptelor pe planul conștiinței”⁴⁵. *Fenomenologia nu studiază lucrurile sensibile, ci lucrurile suprasensibile, care țin de conștiința pură. Iar conștiința pură este izvorul adevărului absolut.* Este evident faptul că trecerea filosofiei de la interpretarea faptelor empirice la identificarea fundamentului faptelor în planul conștiinței se datorează și influențelor exercitate de gândirea lui Bolzano și, mai ales, a lui Brentano (mentorul său). Logica și psihologia sunt cele două discipline care l-au influențat în mod direct pe Husserl. El a căutat să creeze o filosofie la care să se poată raporta, pe care să se poată sprijini oricare domeniu al cunoașterii.

Astfel, „expunerea fenomenologiei transcendente în opera lui Husserl este sistematică. Ea urmează un șir de probleme nucleu – din care se ramifică foarte multe probleme derivate – ce sunt tratate de filosof în orizontul unui program de instalare a fenomenologiei la temelia întregii cunoașteri. Acestea sunt: trecerea de la stabilirea faptelor la identificarea fundamentului lor pe planul conștiinței; clarificarea fundamentului științei moderne prin aflarea unui fundament al logicii formale (determinarea obiectului «logicii pure»); circumscrierea obiectului unei științe a fundamentului,

⁴⁵ A. Marga, *Introducere în filosofia contemporană*, Editura Polirom, Iași, 2002, p. 108.

care este fenomenologia și precizarea locului ei în sistemul științelor (determinarea obiectului «analizei intenționale»); elaborarea metodei adecvate pentru cercetarea fundamentului (determinarea «reducției fenomenologice»); stabilirea structurii fundamentului, care este ego-ul transcendental (determinarea «comunității intermonadice»); clarificarea sensului științei moderne și a cadrului pentru resemnificarea acesteia, ca și a oricărei alte creații umane⁴⁶. Analistii lui Husserl au scos în evidență planul temerar al acestuia. El a fost admirat și susținut în încercarea sa de mulți gânditori care i-au urmat, dar a fost și aspru criticat, încă din timpul vieții. Ca o dovadă a faptului că sistemul său filosofic este valoros, acesta a fost tradus în multe limbi străine. La noi, aproape întreaga sa operă a fost tradusă și publicată de edituri prestigioase. O altă dovadă o constituie faptul că filosofii care i-au urmat s-au raportat într-un fel sau altul la acest sistem filosofic. Am spune că întreprinderea sa este justificată, este generoasă, dar nu lipsită de impedimente în aplicare.

Premisa de la care pleacă Husserl în elaborarea sistemului său, este că legile psihologice sunt lipsite de certitudine, în timp ce principiile logicii au o valoare absolută, deoarece se situează în afara domeniului empiric. El este de părere că „ceea ce-i adevărat este adevărat în chip absolut, adevărat în sine; adevărul este unul și același, indiferent dacă cei care-l prind cu actele lor de judecată sunt oameni sau monștri, îngeri sau zei⁴⁷. În acest fel, Husserl ne atenționează să nu confundăm actul judecății, care este real și determinat cauzal, cu conținutul său ideal, cu adevărul care este etern. A respins vehement argumentele psiholo-

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 108-109.

⁴⁷ E. Husserl, *Cercetări logice*, apud N. Bagdasar, *Edmund Husserl*, în *Revista de filosofie*, nr. 1, 1928, p. 16.

gismului de la vremea sa și a căutat să impună logica pură (știință apodictică, bazată pe o activitate pur teoretică și care poate să nu se bazeze pe alte științe). Mai exact, a urmărit să stabilească categoriile fundamentale din care se constituie conștiința obiectivă sau care fac posibilă, din punct de vedere logic, teoria. Gânditorul mărturisește în scrierile sale că cercetarea întreprinsă urmărește *forma* și nu materia acestor categorii, deoarece este o cercetare fenomenologică, iar fenomenologia este interesată de existența ideală, absolută a acestor categorii. De fapt, obiectul fenomenologiei îl constituie aceste existențe ideale.

Fenomenologia lui Husserl are menirea de a cerceta obiectele ideale sau *fenomenele*, așa cum le denumeste el. Precizăm că la acest gânditor, termenul fenomen nu are accepțiunea din limbajul comun, obișnuit. Aici e vorba de fenomene suprasensibile, sesizabile prin intermediul intuiției pure. Așa cum arăta Alexandru Boboc⁴⁸ în analizele sale, dacă obiectul științelor particulare îl constituie anumite fapte și realități, obiectul fenomenologiei filosofice îl constituie esențele (*Wessen*), eidos-ul, non-realități. Avem acces la ele prin intermediul conștiinței pure, care nu se identifică, în mod categoric, cu noțiunea de conștiință utilizată de psihologi. Conchidem că științele particulare, care au drept obiect entități empirice, nu ne facilitează accesul la cunoștințele absolute. Dar orice fapt empiric implică un eidos care îi conferă caracter de *necesitate esențială* care se înscrie în generalitatea esențială (*Wesens – Allgemeinheit*). Precizăm că esența la Husserl nu este transcendentă (situată în afara realității), ci este imanentă, aflată în interiorul conștiinței. Husserl ne asigură de faptul că intuiția individuală aplicată

⁴⁸ Alexandru Boboc are o contribuție esențială în traducerea, analiza și comentarea a numeroase lucrări ale fenomenologiei germane (Husserl, Brentano, Scheler, Heidegger, Hartmann).

faptului empiric poate deveni o intuiție de esențialitate, adică o pură ideație (necontaminată de empiric) dătătoare de adevăruri universal valabile. Se pare că acest *wesenschau* lasă loc pentru interpretări dintre cele mai diverse. Analistii sunt de părere că acesta constituie punctul vulnerabil al fenomenologiei husserliene, deoarece, conștiința fenomenologică (care se dorește deținătoarea adevărului absolut) este independentă de determinările spațiale și temporale și se obține prin suspendarea lumii reale. Nu am putea spune că se neagă realitatea sau valoarea cunoștințelor omenești; este vorba, mai degrabă, de metoda reducției fenomenologice care ne conduce către *adevărul pur*. Husserl ne conduce către conștiința pură, mai exact, către *eul pur* la care se accede în momentul în care lumea sensibilă încetează a mai fi obiect de cunoaștere și, independent de procesul abstracției logice, se sesizează nemijlocit esențele pure. Această operație se numește *intuirea esenței*. În acest fel, Husserl operează o delimitare conceptuală între existență și esență. Totodată, el postulează existența unei lumi a sensurilor. În ea se află adevărul pur, cunoștințele universal valabile pe care acest gânditor și-a propus să le stabilească odată pentru totdeauna. Tocmai acest univers al conștiinței pure și tot ceea ce implică ea este obiectul de studiu al fenomenologiei. În laborioasa întreprindere de a stabili calea de acces către conștiința pură, autorul pornește de la următoarea convingere: „*Orice act de conștiință este un act intențional; conștiință înseamnă întotdeauna conștiință despre ceva*”. Dar face precizarea că „Nu e vorba de faptele reale sufletești, de conștiința psihologică, ca la Fr. Brentano, când acesta vorbește de intenționalitatea fenomenelor conștiinței, ci de acte privite în esențialitatea lor, considerate ca eidos”. Husserl analizează faptele conștiinței ca fiind apriori în „necesitatea lor necondiționată”. „Oricând și oriunde aceste fenomene prezintă aceleași caractere, căci ele nu sunt fapte, realități,

ci *existențe ideale*, care-și au specificitatea lor independent de timp și de spațiu. Fenomenele conștiinței au față de faptele fizice marele avantaj că ele se prezintă ca ceva absolut neîndoielnic⁴⁹. Ceea ce reține atenția în mod deosebit la acest gânditor este faptul că el consideră și încearcă să ne convingă și pe noi de următorul lucru: cunoașterea intuitivă este însăși cunoașterea originară, cunoașterea nemijlocită, apriori și absolut certă. Așa se explică de ce pentru filosofia fenomenologică atingerea certitudinii absolute presupune refuzul oricărei transcendente. Am spune că Husserl consideră, în mod original, că esențele sau fenomenele pure nu preexistă cunoașterii lor; ele se constituie în timpul actului cunoașterii.

Conștiința pură are un caracter primordial, face parte din lumea esențelor și are un caracter obiectiv. Prin urmare, nu avem de-a face cu eul subiectiv, ci cu eul pur. Conștiința pură, prin caracterul ei intențional, face posibile celelalte esențe, locul central ocupându-l adevărul pur, cel la care se poate raporta oricare altă cunoștință cu valoare de adevăr. Credem că acest mare gânditor a căutat asiduu să stabilească adevăruri esențiale, pure, absolute, adică adevăruri fenomenologice, tocmai pentru a fi folosite de orice cercetător ca reper, ca termen de comparație, ca valoare incontestabilă la care să se raporteze în demersurile sale. De aici tragem concluzia că filosoful era nemulțumit de „dezordinea” care se manifesta în activitatea de cunoaștere și care ducea adesea la crize ce se manifestau în toate planurile existenței umane. Trebuie să recunoaștem că întreprinderea sa se vrea una revoluționară, care să schimbe din temelii atitudinea față de cunoaștere. Husserl și-a dorit să sprijine și să intensifice activitatea de cercetare științifică, iar filosofia a

⁴⁹ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, Armand Colin, Paris, 1931, p. 56.

dorit să o transforme într-o știință riguroasă. Aceasta ne demonstrează cât de atașat era de activitatea de cercetare științifică, o cercetare ale cărei rezultate să servească omului. El crede că știința devine confuză dacă nu are o filosofie care să funcționeze ca o *știință riguroasă* și care să o ghideze. Conștiința pură împreună cu ingredientele ei este aceea care poate rezolva aceste probleme, în opinia lui Husserl.

Conștiința pură nu poate fi altfel decât intențională. „Cuvântul intenționalitate nu înseamnă nimic altceva decât această particularitate funciară și generală pe care o are conștiința de a fi conștiință despre ceva, de a purta, în calitatea ei de cogito, cogitatum-ul ei, în ea însăși”⁵⁰. *Conștiința intențională nu se divide*, ea nu există ca orice obiect sau fenomen empiric. Accesul la ea ne este facilitat de reducția fenomenologică (ca metodă în fenomenologie). Reducția fenomenologică are două etape distincte: în prima etapă plecăm de la fenomen și de la manifestările lui reale, după care înlăturăm materia fenomenului și reținem forma, adică o primă formă a *eidos*-ului; în etapa a doua, sesizăm intenția manifestată într-un conținut obiectiv (*noema*), pentru a ajunge la actul intențional ca atare (*noesa*). *Neomaticul* este obiectul vizat de conștiință. *Noeticul* este raportul dintre conștiință și obiectul vizat de ea, sau conștiința înțeleasă ca vizare intențională. Încheierea reducției fenomenologice scoate la iveală caracterul fundamental al conștiinței, acela de a fi orientată către obiectul ei. Dar nu numai conștiința este intențională, ci și actele de conștiință sunt intenționale (precizăm că în cadrul fenomenologiei lui Husserl vorbim de conștiința pură). Actul intențional (*noesis*) și elementele care îl compun (elementele *noetice*) se subordonează unei

⁵⁰ *Ibidem*, p. 40.

semnificații. Adică vizează un anume obiect, definirea lui prin comparație cu altele. Conținutul logic al actului intențional (*noema*) și elementele lui constitutive (*noematice*) sunt legate indisolubil de actul intențional propriu-zis. Legătura dintre gândire și lumea reală e asigurată de calitatea *noemei* care (ne explică Husserl) este dependentă, prin însăși natura ei, de obiecte. „Efectuând reducția fenomenologică în toată rigoarea sa, noi păstrăm cu titlu noetic câmpul liber și nelimitat al vieții pure a conștiinței, și în ceea ce privește corelativul său noematic, lumea – fenomen, în calitate de obiect intențional al ei”⁵¹.

Observăm că demersul lui Husserl este bine argumentat și greu de contrazis. Demersul său nu poate fi înțeles dacă nu e parcurs etapă cu etapă. Nu putem înțelege ceea ce el ne spune în cuvinte, dacă noi înșine nu parcurgem cu gândirea drumul către conștiința pură. Numai urmând cu gândirea traseul descris de Husserl putem înțelege fenomenologia. Trebuie să recunoaștem că a procedat în așa fel încât să ne convingă de justetea demersului și a concluziilor sale. A descris detaliat etapele prin care a trecut pentru a ajunge la aceste concluzii și ne invită să refacem, mintal, același traseu.

Remarcăm faptul că la Husserl *noesa* înseamnă actul însuși al gândirii, iar *noema* obiectul intențional al acestei gândiri, obiect ireal, am spune, în sensul că el nu reprezintă un lucru sau un aspect al unui lucru dat dinainte. Paul Ricœur, important fenomenolog francez, afirma: „Fenomenologia este exact o analiză a conștiinței și, în consecință, un studiu al obiectivității în singurul loc în care obiectivitatea este absolută”. În fenomenologie, obiectivitatea devine o funcție a conștiinței pure. La Husserl putem vorbi de reducția feno-

⁵¹ *Ibidem*, p. 40.

menologică și de *analiza eidetică*. Reducția fenomenologică parcurge două etape distincte. Într-o primă etapă, se pune în paranteză lumea. Se pleacă de la convingerea că atâta timp cât nu se poate afirma nimic sigur despre o lume din care subiectul cunoscător face parte, acceptarea acestei lumi (pe care de altfel Husserl nu o neagă, ci doar o supune reducției fenomenologice) ține de o atitudine comună. Reiese clar acest lucru din următoarea afirmație a sa: „În locul tentativei carteziene de dubiu universal, noi vom introduce universalitatea *époque*-ului ... Ceea ce eliminăm este teza generală care ține de esența atitudinii naturale; noi punem între paranteze absolut tot ceea ce ea cuprinde în ordine ontică, în consecință tot acest univers natural care este în permanență «aici pentru noi», «prezent» și nu încetează de a rămâne aici cu titlu de realitate pentru conștiință, chiar atunci când ne place să-l punem între paranteze”⁵². În etapa a doua, avem de-a face cu reducția fenomenologică propriu-zisă. După punerea în paranteză a lumii, se pune în paranteză omul însuși cu alcătuirea lui psihofizică. De această dată, se pune în paranteză „o nouă regiune a existenței care până în prezent n-a fost delimitată în specificitatea sa”⁵³. Ceea ce rămâne este esența conștiinței, adică *eidos*-ul, care este supus mai apoi analizei eidetice. Aceasta din urmă ne conduce la subiectul general în care se află generalitatea, necesitatea, esențialitatea. Aceste caracteristici intră în componența lumii pe care subiectul o construiește și imprimă cunoașterii caracterul de obiectivitate, iar de aici posibilitatea constituirii lumii. În științele particulare legile obiective sunt raporturi necesare, generale, esențiale, relativ stabile și repetabile, raporturi care există, se manifestă și acționează

⁵² E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, Armand Colin, Paris, 1931, p. 61.

⁵³ Paul Ricœur, *Despre interpretare*, citat de Ioan C. Ivanciu, în *Filosofia lui Paul Ricœur*, Editura Printech, București, 2005, p. 107.

independent de conștiința și voința subiectului cunoscător. Numai cunoscându-le și acționând în conformitate cu cerințele lor, omul poate interveni pentru a schimba, a transforma realitatea conform nevoilor și trebuințelor sale, nevoi care se nasc în cadrul interacțiunii sociale. Am simțit nevoia să ilustrăm în acest fel ceea ce este comun în cunoașterea umană, fie ea filosofică, științifică, artistică ș.a.m.d.

În ceea ce îl privește pe Husserl, nu putem să nu remarcăm faptul că gândirea sa este influențată în bună parte de filosofia lui Kant. Percepem în demonstrația sa influența acestui mare gânditor, alături de alții la fel de profunzi, cum ar fi Platon și Descartes.

Conștiința pură, obținută cu ajutorul analizei eidetice, se caracterizează prin aceea că *vizează* intențional un obiect, devine conștiință despre ceva. Însă obiectul vizat nu este unul material, real, ci este obiectul în idealitatea sa. Obiectul acesta este immanent conștiinței îndreptate spre el. *Conștiința pură, în plan gnoseologic, constituie lumea.* Prin urmare, așa cum am mai arătat, *nu obiectul real care aparține lumii empirice interesează în fenomenologie, ci constituirea lui în idealitatea conștiinței.* La Husserl, orice trăire intențională e legată de un obiect intențional, comentează analiștii. Ei sunt de părere că aceasta are drept consecință contopirea subiectivului cu obiectivul, prin eliminarea transcendenței, dar nu și a obiectivității. La Husserl toate percepțiile se „fluidizează” în conștiință, în conștiința intențională. Aici se observă foarte clar detașarea lui Husserl de Kant. La acesta din urmă, intelectul modelează, prin sinteză, datul sensibil; aprioricul formal al lui Kant, deși ideal în el însuși, se plasează în domeniul experienței empirice⁵⁴. În legătură cu aceasta, Quentin Lauer afirma următoarele: „numai retră-

⁵⁴ Al. Boboc, comentariu în *Filosofi contemporani. Fenomenologie, hermeneutică și ontologie*, Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2006, pp. 47- 118

gându-ne complet din lumea experienței ..., situându-ne în afara lumii, putem atinge veritabilul apriori, care nu constă dintr-o relație a ideii cu datul experimental, ci dintr-o relație a ideilor între ele, unde nu există nimic care nu ar fi apriori”⁵⁵. Se pare că aceasta este una dintre limitele lui Kant rezolvate de Husserl. Nu putem să nu remarcăm faptul că acesta din urmă a dorit să elaboreze enunțuri apodictice în ceea ce privește cunoașterea. Tocmai de aceea scrierile sale sunt bine documentate, laborioase și foarte elaborate. Pasiunea pentru descoperirea unor astfel de enunțuri l-a determinat să se detașeze de problemele vieții personale și chiar ale epocii în care a trăit. Fenomenologia lui Husserl este, așa cum se exprima unul dintre comentatorii filosofiei sale, o construcție teoretică ce face trecerea de la conștiința actuală la cea eternă, de la fluxul conștiinței individuale la norma atemporală. Referindu-se la rolul central al conștiinței în cadrul fenomenologiei, Raymond Polin afirma: „A face fenomenologie înseamnă a te închide într-o lume exclusivă și cu reputația de a-i fi suficiente fenomenele, adică gândurile, și a nu te interesa decât de sensul pe care-l au ele pentru conștiință. Orice existență este atunci existență pentru conștiință. Dar, în chip reciproc, conștiința nu este un fragment de substanță spirituală ...; conștiința nu există decât în măsura în care este activă, adică în măsura în care gândește”⁵⁶. Rezultă de aici că, în fenomenologie, conștiința are un rol activ pe lângă cel central.

Fenomenologia este o reflecție a conștiinței asupra propriului său fundament. Pentru Husserl conștiința este, înainte de toate, o conștiință absolută, pentru ca mai apoi, în corelație cu conștiința psihologică, să devină forma în care

⁵⁵ Quentin Lauer, *La philosophie comme science rigoureuse*, PUF, Paris, 1955, p. 168.

⁵⁶ R. Polin în *Dictionnaire de la langue philosophique*, PUF, Paris, 1969.

ea ne apare în lumea naturală, experimentală. Ey arăta: „Înțelegem în felul acesta că toate reflecțiile și reducțiile care operează în interiorul conștiinței, făcând să apară modalitățile sale de constituție, sunt și trebuie să fie un act premergător indispensabil analizei structurale a conștiinței, care vizează realitatea sa fenomenală. Departe de a exclude o psihologie a conștiinței, fenomenologia, dimpotrivă, o cere, întrucât sesizarea structurilor transcendente ale conștiinței, oricât de înalt ideale ar fi ele, dezvăluie «hylé», subsolul inconștient al constituției sale, *Urempfindung*, care corespunde corpului lucrului sensibil, absolutului său”⁵⁷. Observăm că Husserl exprimă legătura indisolubilă dintre conștiința pură și conștiința naturală, psihologică, legătură care explică fenomenele naturale. El nu izolează conștiința absolută, ci o prezintă ca pe un fundament al conștiinței psihologice. Acesta din urmă nu poate fi înțeleasă ca existență și funcționalitate (în concepția sa) decât prin explicarea fundamentului său – conștiința absolută. Blocajele de cunoaștere de la nivelul conștiinței psihologice se rezolvă la nivelul conștiinței absolute. Entitatea cunosătoare a omului este unitatea dintre cele două conștiințe care îi asigură eul și experiența. Ceea ce îl deosebește pe Husserl de alți gânditori este faptul că nu se rezumă la a formula fundamentul conștiinței. Demersul său se vrea complet și dezvoltă un stil de analiză structurală a conștiinței, ne invită să sesizăm organizarea sa și constituția sa fundamentală ca realitate. Afirmările sale sunt solid argumentate, riguros științifice, am putea spune. Husserl nu face pure speculații, ci caută dovezi incontestabile la nivel teoretic, logic, științific și chiar experiențial. Forțând puțin lucrurile, putem spune că el a căutat să descopere o compatibilitate între teoretic și empiric, între ideal și material, renunțând, în ultimă instanță, la afirmarea primordialității,

⁵⁷ Ey, *Conștiința*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1993, p. 81.

importanței, ponderii unuia sau altuia dintre acești factori. Husserl încearcă să ne demonstreze rolul și importanța fenomenologiei transcendente sau, mai exact, structura pură a conștiinței. Punerea în afara realităților naturale și a științelor lor, nu semnifică faptul că acestea ar fi nimic, că nu ar exista, ci, dimpotrivă, sunt doar supuse reducăiilor fenomenologice. În ceea ce privește obiectul fenomenologiei, el se constituie în singura cale de obținere a *structurii reale a conștiinței*. O astfel de cale nu este un artificiu sau o abstracție, ci este modalitatea de garanție sigură printr-o formă ideală de existență. Se creează un dus-întors perpetuu între cunoașterea la nivelul empiric și cunoașterea la nivelul esenței. Între ele există o dependență reciprocă. Fiecare dintre ele demonstrează justetea și importanța celeilalte.

Sistemul filosofic al lui Husserl a fost, pe ansamblu, apreciat de gânditorii care i-au urmat. El a reușit să dea o nouă semnificație științei și, mai ales, rolului ei pentru umanitate. A clădit bazele unei științe moderne, capabile să depășească „criza științelor” și „criza umanității europene”, importante pentru mediul cultural și spiritual al Europei de la început de secol al XX-lea. Sistemul său de gândire constituie un reper înalt științific și moral la care s-au raportat și se raportează, indubitabil, oameni de știință, filosofi, artiști ș.a. Așa cum se exprima Andrei Marga, „Opera lui Husserl a reprezentat un veritabil «prag» în evoluția filosofiei, cu deschideri adânci și numeroase. Ea a dat o direcție originală «filosofiei transcendente», a tematizat sub un aspect nou sensul sistemelor teoretice, a pus interogația științifică a naturii în legătură cu lumea interacțiunilor sociale. Ea este o explorare fecundă a «subiectivității concrete» ca reacție la raționalismul reificat al pozitivismului și la iraționalism”⁵⁸. Despre Husserl, P.P. Negulescu afirma: „Terminologia

⁵⁸ A. Marga, *Introducere în filosofia contemporană*, Polirom, Iași, 2002, p. 118.

lui Husserl este foarte complicată, dar trebuie să ne servim de proprii lui termeni: semnificare, efectuare, adecvare, noemă, noesă⁵⁹.

Deosebit de relevant, cu privire la locul și rolul fenomenologiei husserliene în istoria gândirii umane moderne, este următorul citat din lucrarea lui Lyotard, *Fenomenologia*: „... este o etapă a gândirii «europene» ... Va trebui să-i stabilim semnificația istorică ..., fiindcă există în prezent niște fenomenologi și fiindcă sensul ei este în evoluție din punct de vedere istoric. Există într-adevăr accentuări diferite, de la Heidegger la Fink, de la Merleau-Ponty la Ricoeur, de la Pos sau Thévenaz la Lévinas ... dar rămâne un «stil» fenomenologic comun, așa cum a arătat pe bună dreptate Jean Wahl ... Ne vom strădui să dezvoltăm acest stil, după ce îi vom fi recunoscut lui Husserl meritul care îi revine: *faptul că a început*”⁶⁰.

2. CONTRIBUȚII LA DEZVOLTAREA FENOMENOLOGIEI

2.1. *O nouă fenomenologie la Max Scheler*

Max Scheler (1874-1928) se înscrie în categoria fenomenologilor timpurii. S-a cunoscut cu Husserl, au schimbat opinii, au realizat că sunt compatibili în ceea ce privește atitudinea față de problemele ridicate de filosofie, la acea vreme, dar nu au putut fi colaboratori datorită comportamentului rebel pe care-l avea Scheler. Nu întâmplător, el se numără printre primii fenomenologi. La început, a oscilat între diverse sisteme filosofice. Însăși viața lui religioasă s-a caracterizat prin alternanța perioadelor de apropiere de

⁵⁹ P.P. Negulescu citat de Gheorghe Vlăduțescu în *Neconvențional despre filosofia românească*, Editura Paideia, București, 2002, p. 128.

⁶⁰ Jean François Lyotard, *Fenomenologia*, Editura Humanitas, București, 1997, p. 8.

catolicism și a perioadelor de distanțare, chiar de respingere a acestuia. Aceasta s-a datorat firii sale energice, „scoto-citoare” care l-a îndepărtat de familie și de religia pe care singur și-a ales-o (mama sa fiind o evreică de religie creștină, iar tatăl de religie protestantă). Aprecia, la acea vreme, spiritul de înaltă moralitate al religiei, dar nu s-a putut adapta „dogmaticii rigide” a acesteia (așa cum a afirmat mai târziu). Firea sa rebelă din timpul copilăriei nu l-a părăsit niciodată. Acest comportament s-a accentuat, Max Scheler manifestându-se în multe momente ale vieții sale profesionale și familiale, ca un adevărat răzvrătit. Contactul cu primele studii de fenomenologie a funcționat ca o magie, Scheler începând să-și construiască propria sa părere în legătură cu problemele stringente ale gândirii filosofice din acel moment. Aceasta dovedește că el era racordat la problemele epocii sale. Spiritul său inconfundabil căuta soluții viabile la problemele teoretice apărute la sfârșitul secolului al XX-lea și care preocupau toți gânditorii. Tocmai de aceea a abordat numeroase filosofii. S-a oprit la fenomenologie (deși, de abia se contura) deoarece a intuit profunzimea și durabilitatea acesteia. Am spune că acest gânditor a contribuit în mare măsură la constituirea fenomenologiei în domeniul moralei; se numără printre întemeietorii fenomenologiei. Max Scheler se înscrie și el printre filosofii care au sesizat neajunsurile neokantianismului. De aceea, atunci când l-a întâlnit pe Husserl, în 1901, i-a mărturisit într-o discuție desfășurată în jurul conceptelor de intuiție și percepție, că el crede în bogăția și diversitatea datului intuiției noastre. Studiindu-l foarte bine pe Kant și-a dat seama că sensibilitatea nu este singura cale de acces către *datul intuiției noastre*. Și-a dat seama că există multe alte căi de a atinge datul intuiției noastre, de a sesiza conținutul său. Noi am spune că avem de-a face cu același conținut, dar sesizat din

perspective diferite. Această diferență este dată de diversitatea ce caracterizează viața naturală, accesibilă empiriei și care ne îmbogățește cu experiențe diferite. În această perioadă, lucrarea *Cercetări logice* a lui Husserl era în lucru și căuta să aducă în atenție, pe lângă intuiția sensibilă kantiană (pe care nu a contestat-o, dar i s-a părut insuficientă), „o extindere analogă a conceptului de intuiție asupra așa-numitei «intuiții categoriale»”⁶¹. Dialogul celor doi gânditori ne demonstrează faptul că o nouă perspectivă se impunea în gândirea ce se manifesta la începutul secolului al XX-lea, perspectivă care deschidea noi orizonturi filosofiei teoretice. Eferescența dezvoltării explozive a științelor naturii din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea începe să scadă, devine un fapt obișnuit; încep să apară domeniile interdisciplinare, iar cercetarea empirică devine insuficientă. Pe acest fundal încep să apară probleme generate de situații insurmontabile în acel moment. O astfel de situație l-a determinat pe omul de știință Husserl să caute adevăruri definitive. „Punctul său de plecare l-a constituit *aritmetica formală* – despre care a scris în *Philosophie der Arithmetik* (1891) – și teoria mulțimilor a lui Cantor. Pornind de aici el a năzuit, prin ideea unei logici pure, să dea un nou fundament logic al matematicii, dat fiind că mijloacele logice obișnuite (formaliste) erau insuficiente pentru noul nivel de atunci al matematicii, în particular pentru teoria numerelor ordinale transfinite elaborată, mai înainte, de Cantor. Edmund Husserl va considera că obiectele matematice ireductibile la cunoștințele matematice inductivo-deductive fac parte din sfera unor esențe ideale, existente în sine”⁶².

⁶¹ Anton Hüghi și Paul Lübcke (coord.), *Filosofia în secolul XX*, Editura All, București, 2003, p. 100.

⁶² Ioan N. Roșca, *Specificul fenomenologiei franceze: Maurice Merleau-Ponty*, Editura Ardealul, Târgu Mureș, 2002, p. 27.

Filosoful german Max Scheler a introdus modul de gândire fenomenologic în etică, antropologia filosofică, filosofia valorilor și a culturii. A simțit nevoia să aducă în prim planul vieții intelectuale de la acea vreme spiritul cunoașterii morale și culturale. Științele sociale, de asemenea, l-au preocupat pe acest filosof, deoarece, el a acordat o atenție deosebită valorilor social-economice ca fundament al valorilor culturale. Și-a dat seama (datorită spiritului său complex, pragmatic) că valorile culturale veritabile ies la iveală pe fondul desfășurării unei vieți sociale, economice normale și că orice schimbare în acest plan influențează desfășurarea vieții culturale a unei comunități, a societății în genere. Scheler a scos în evidență condiționarea social-economică a culturii. A scris o lucrare sugestivă prin însuși titlul ei: *Formalismul în etică și etica materială a valorilor*. Printre componentele operei lui Scheler se află lucrările *Despre etern în om* (1921), *Esența și formele simpatiei* (1923), *Formele cunoașterii și societatea* (1926) și *Poziția omului în cosmos* (1928). În plan filosofic a criticat în mod just (sunt de părere analiștii) formalismul etic kantian și a demonstrat rolul important al afectivității, chiar dacă a redus întreaga sferă a eticii la trăirile emoționale. O „fisură” s-a produs în edificiul convingerilor devenite înguste și neconcordante. Astfel, una dintre contribuțiile sale considerabile la evoluția gândirii umane constă în critica adusă poziției ce limita cunoașterea la nivelul *eu-ului* cunoscător individual. Scheler a sesizat acest imens neajuns și a propus întemeierea unei sociologii a cunoașterii. Observăm cum la acest gânditor se împletește evident spiritul teoretic cu cel pragmatic. Conchidem că și-a propus să depășească ruptura care sălășuia între domeniul teoretic și viața social-culturală. Prin tot ceea ce a întreprins, Max Scheler a reușit să influențeze evoluția unor importante domenii ale gândirii filosofice.

Ideea centrală a filosofiei lui Scheler este următoarea: *omul este o ființă unică prin faptul că poate fi un în sine, adică se poate situa deasupra lumii și asupra lui însuși, fiindcă el este un spirit individual ale cărui acte intenționale se supun unor reguli ale trăirilor emoționale*. Trebuie să privim omul ca pe o ființă înzestrată nu numai cu rațiune, ci și cu emoționalitate, aceasta din urmă oferindu-i experiențe care țin de esența existenței. Este foarte incitant faptul că majoritatea filosofilor ce i-au urmat lui Kant s-au delimitat într-un fel sau altul de anumite poziții ale sale, dar cu toții, fără excepție, au fost influențați, în măsură diferită, de sistemul său filosofic. Prin urmare, și opera lui Max Scheler a suferit o asemenea influență, relevantă de faptul că el și-a fixat ca punct de plecare în elaborarea unei teorii a valorilor un „intuiționism emoțional” și un „a priori material”. Această teorie face distincția clară între obiectualitatea și funcționalitatea valorilor, situează laolaltă ființa și valoarea, creează conceptul *werstein* (ființă-valoare) și, mai ales, ne dezvăluie că *omul-persoană* (așa cum e conceput el) ne relevă natura existenței și constituie axul central al ontologiei. Ca fenomenolog, pune accent pe structura omului, ca *unitate dintre „spirit” și „impuls”*, și pe factorii ce decurg din această structură. Studiile lui Husserl l-au influențat în mod direct. El a descoperit în fenomenologie puntea dintre reflecție și concret; fenomenologia fiind un mijloc eficient de analiză și explicație a fenomenelor concrete. Scheler concepe finalizarea eforturilor reflecției fenomenologice pe tărâmul concretului, spre deosebire de Husserl care vede în fenomenologie un punct de plecare în reflecția filosofică. Dacă pentru Husserl fenomenologia se află înaintea filosofiei, pentru Scheler fenomenologia se află situată între filosofie și celelalte domenii ale cunoașterii. „Tocmai interpretarea cunoașterii ca intuiție, deci ca privire directă a lucrului însuși, a fost cea

care l-a condus pe Scheler la fenomenologie. Pentru el fenomenologia era un mijloc în vederea extinderii domeniului de reflecție al filosofiei spre acele sfere care sunt experimentate într-o prezență imediată ... fenomenologia reprezenta, în ultimă instanță, doar un mijloc la care trebuia renunțat sau care trebuia înlocuit, atunci când acest lucru se impunea”⁶³. Pozițiile celor doi gânditori i-au împiedicat să aibă o colaborare strânsă, deși s-au prețuit reciproc. Un lucru este cert: amândoi s-au raportat direct, fățiș sau mai puțin fățiș, la opera marelui Kant.

Formalismul în etică și etica materială a valorilor este apreciată ca fiind lucrarea principală a lui Scheler, lucrare ce conține un important demers fenomenologic în domeniul moralei și al teoriei valorilor. În acest demers, face referire în permanență la trei tipuri de cunoaștere, de experiență, așa cum le numește el: cunoașterea comună sau experiența naturală, curentă; cunoașterea științifică sau experiența științifică și cunoașterea fenomenologică sau experiența fenomenologică. El realizează o descriere specifică, graduală, a trecerii de la concret la abstract și caută să lămurească, o dată pentru totdeauna, raportul dintre concret și abstract, precum și importanța acestuia pentru noi. Precizăm faptul că această lucrare este însoțită de studii care întregesc efortul susținut de a releva rolul și importanța celor trei tipuri de cunoaștere. Studiile au apărut postum, iar imaginea de ansamblu asupra dimensiunii efortului depus de Scheler a fost posibilă după inventarierea întregii opere. Așadar, vorbim despre aceste tipuri de cunoaștere relevate în lucrarea amintită și, mai ales, în studiile elaborate în aceeași perioadă de timp (dar publicate postum), dintre care amintim: *Teoria*

⁶³ Anton Hüghi și Paul Lübcke (coord.), *Filosofia în secolul XX*, Editura All, București, 2003, p. 101.

celor trei tipuri de fapte și *Fenomenologie și teoria cunoașterii*⁶⁴. Scheler este de părere că fiecare dintre aceste tipuri de experiență contribuie la evoluția omului. Nu acordă un spațiu privilegiat uneia sau alteia; toate sunt necesare pentru devenirea noastră ca oameni și, mai ales, ca persoane. *Îl preocupă deopotrivă omul ca valoare etică și ca valoare cognitivă*. Omul ca subiect cunoscător trăiește experiențele amintite, când separat, când amestecate. În studiile sale explică detaliat procesul trecerii de la o experiență la următoarea. Referindu-se la *experiența naturală*, Scheler ne arată că aceasta nu este altceva decât *trăirea nemijlocită, raportul nostru direct cu lucrurile, cu ființele, cu ceilalți oameni*. Lumea naturală este independentă de noi, de conștiința și voința noastră, adică are o existență obiectivă. Din momentul în care o percepem, devine o existență subiectivă pentru noi. Experiența științifică o face să arate altfel în mintea noastră, decât în natură. Scheler ne arată că în natură piatra nu este un complex de molecule așa cum este în experiența noastră științifică. Simțurile fac parte din experiența naturală, cu ajutorul lor percepem lumea așa cum ni se înfățișează. „Trăirea nemijlocită a lumii este aceea care primează în om. El trăiește în modul natural al experienței, înainte de a se manifesta științific sau de a fi ajuns la o treaptă filosofică a conștiinței și se reîntoarce permanent la aceasta. Alături de lucrurile din experiența concretă, acesteia îi aparține și un mod propriu de gândire, gândirea naturală, sau «intelectul uman sănătos», care dezvoltă un limbaj specific și un tip de raportare practică la mediu în funcție de componența acestuia. Astfel, felul în

⁶⁴ Claudiu Baci, *Experiență fenomenologică și conținut apriori la Max Scheler*, Revista de filosofie a Academiei Române, nr. 3-4, București, 2003, pp. 335 - 339.

care mânuim lucrurile din jurul nostru reprezintă, am spune, intuiția cea mai simplă a diferitelor instrumente mentale pe care le vom utiliza ulterior în contexte mult mai elaborate, precum este cel teoretic”⁶⁵. În experiența naturală sunt implicate, pe de o parte, corporalitatea, iar pe de altă parte, structura sensibilă a omului. *Stările și nevoile noastre corporale sunt orientate către existența exterioară*; aceasta din urmă nu își descoperă aspectele de la sine. Ea acționează asupra organelor noastre de simț în condițiile în care nevoile și stările corporale sunt orientate către existența exterioară. *Orientarea nu se produce oricum: existența exterioară trebuie să fie legată cumva de aceste stări, ea trebuie să conțină ceva care să corespundă stării și să exercite atracție asupra ei.* „Această atracție este punctul de pornire al unei anumite acțiuni îndreptate spre existent, acțiune care la rândul ei și ea va prelua «datul» dintr-o anumită perspectivă. Pe de altă parte, fundamentală pentru constituirea datului este însăși structura sensibilității noastre, bazată pe spațiu și timp. Prin mijlocirea acestora, omul poate sesiza mișcarea, transformarea, cât și relațiile de simultaneitate sau de succesiune”.⁶⁶

Experiența științifică a lui Scheler are în vedere științele naturii. Spre deosebire de Husserl, acesta pune în legătură aceste experiențe; ele nu există absolut independent. În cadrul experienței științifice și a celei fenomenologice, gândirea nu se detașează total de lumea naturală. Scheler nu este atât de radical precum Husserl în reducția fenomenologică; nu izolează esența pură în gândirea pură, ci caută să o identifice în cadrul acestor tipuri de experiențe. El caută să identifice ceea ce este comun în cadrul acestor

⁶⁵ *Ibidem*, p. 328.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 328.

experiențe, ca *esența pură*. În cadrul experienței științifice, cercetătorul are în vedere tot faptele empirice, dar privite în mod abstract. Observațiile experienței nemijlocite a lumii sunt ordonate logic în cadrul experienței științifice; se urmărește descoperirea regularității într-un volum cât mai mare de fapte, a unor entități universal valabile. „Obiectele experienței științifice nu mai sunt astfel lucrurile nemijlocite, ci «stări de fapte», adică niște construcții astfel realizate încât să corespundă unor teorii”⁶⁷. În cadrul experienței științifice, cercetătorul elaborează ipoteza (pe baza unor explorări prealabile) pe care apoi le testează pentru a vedea dacă enunțul ipotezei se confirmă sau se infirmă. Prin urmare, în cadrul acestei experiențe omul pleacă de la construcții teoretice, tocmai pentru a înțelege mai bine manifestările lumii naturale și, în ultimă instanță, pentru a o putea domina. Însuși Scheler caracterizează *experiența științifică* drept o „*cunoaștere orientată spre performanță și dominare*”. Cercetarea științifică are o metodologie și metode proprii de explorare a lumii naturale (dezvoltate de către om, progresiv, pe parcursul evoluției cunoașterii științifice). Cercetarea științifică este un univers creat de om care, la rândul său, trebuie cunoscut. Astfel, putem cunoaște lumea empirică, naturală numai după ce ne vom fi însușit modalitățile de cunoaștere științifică. Nevoile umane, din ce în ce mai elevate, sunt cele care determină construcția a noi modalități (din ce în ce mai performante) de explorare a lumii, de utilizare a resurselor ei. Se afirmă faptul că Scheler riscă două mari erori atunci când aduce în atenție această diversitate de experiențe. Experiența stratificată poate crea convingerea că și realitatea este împărțită în mai multe regiuni. De aici decurge cea de a doua mare eroare,

⁶⁷ *Ibidem*, p. 329.

aceea că subiectul cunoașterii (adică omul) este mereu identic cu sine, neschimbabil. În pluridimensionalitatea experienței, concepute de Scheler, stau următoarele pericole:

„a) acceptând ideea unor mai multe niveluri ale experienței, se poate crea impresia că realitatea ar fi împărțită în mai multe regiuni și că prin însumarea sau alăturarea diferitelor cunoștințe și moduri de experimentare s-ar ajunge la o cunoaștere exhaustivă a realității. Eroarea unei asemenea înțelegeri constă în faptul că ea privește subiectul cunoașterii, cel care are și realizează experiențe în diferite planuri, ca fiind imuabil, ca fiind situat cumva deasupra acestora și independent de acestea;

b) a înțelege pluralitatea avută în vedere în sens gradual, înțeles potrivit căruia diferitele planuri ale experienței cunosc doar o diferență graduală în privința apropierii lor de realitate. Și o atare înțelegere este eronată, întrucât subiectul cognitiv este considerat tot ca fiind imuabil. Pluralitatea experienței ar trebui înțeleasă ca incluzând nu doar o diferență în privința tipurilor de experiență, ci și a subiectului care realizează acele experiențe”⁶⁸. În demersul lui Scheler întâlnim expresia „relativitate a existenței”.

Aceasta deoarece el consideră că în cadrul fiecărui tip de experiență „se deschide un acces propriu acesteia la obiectul ei, acces posibil printr-o modalitate specifică subiectivității”⁶⁹. Conchidem că subiectivitatea dobândește caracter specific în funcție de tipul de experiență vizat.

În demersul său, bine structurat, Scheler se confruntă cu problema raportului dintre experiență și adevăr. A relevat diferite tipuri de experiență, diferitele constituirii ale subiec-

⁶⁸ Michael Gabel, *Intentionalität des Geistes*, Leipzig, St. Benno Verlag, 1991, p. 42.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 330.

tivității și obiectivității, a clarificat faptul că experiențele nu sunt reductibile unele la altele. Astfel, rezultatele cercetării științifice nu sunt universal valabile. Fiecare tip de experiență (și Scheler se referă la experiența naturală, experiența științifică și experiența metafizică) constituie o realitate inconfundabilă. Astfel, Scheler validează „relativitatea existenței” deoarece „realitatea care este «dată» într-o anumită experiență nu poate fi regăsită în nici o alta”⁷⁰. Tocmai „relativitatea existenței” despre care Scheler ne vorbește ridică o nouă problemă pentru acesta: dacă realitatea ni se descoperă în trepte, e posibil ca și valoarea de adevăr a cunoștințelor noastre să fie pusă sub semnul întrebării. Se întreabă care este sursa erorii și revine asupra considerațiilor făcute în legătură cu experiența naturală. Dacă până în acest moment al demersului considera experiența naturală principala sursă a erorii (datorită caracterului „subiectiv” al acesteia), acum el vede în experiența naturală un domeniu al existenței care are propriile criterii ale adevărului și care se delimitează de criteriile adevărului științific. După o reflecție îndelungată, Max Scheler ajunge la concluzia că eroarea produsă cel mai frecvent este „eroarea metafizică”, „adică eroarea de a privi un tip de obiectivitate dintr-un domeniu empiric ca fiind definitoriu și pentru alte domenii empirice”⁷¹. Un lucru este clar pentru acest gânditor: fiecare tip de experiență descoperă adevăruri valabile pentru experiența respectivă. Trecerea pe tărâmul unui alt tip de experiență nu ne păstrează valabilitatea adevărului descoperit. Enunțul considerat ca având valoare de adevăr în cadrul experienței naturale poate să fie de folos în cadrul experienței științifice. Aceasta nu înseamnă

⁷⁰ *Ibidem*, p. 330.

⁷¹ *Ibidem*, p. 330.

să respingem adevărurile diferitelor tipuri de experiență, ci doar să ținem cont de faptul că ele nu sunt universal valabile. Ori fenomenologia caută să descopere tocmai un astfel de adevăr la care să se poată reduce orice cunoștință. Scheler își propune un *salt uriaș: de la „eroarea metafizică”, frecvent întâlnită, la adevărul fenomenologic*. El își pune două probleme: prima este legată de delimitarea clară dintre experiența naturală și experiența științifică. Noi am spune că ele se întrepătrund în anumite zone și se completează. A doua problemă este legată de faptul că „ele conțin în actul desfășurării lor momente ce nu sunt prezente în conștiința celui ce le realizează ... Scheler consideră că omul trebuie să-și dea seama de acest moment, să încerce să și-l explice. Eterogenitatea celor două tipuri de experiență vădește însă faptul că dezvăluirea respectivului moment nu poate avea loc în nici unul dintre cele două domenii, ci este necesar un nou plan, în care să apară ceea ce face posibil – ca inteligibilitate – întregul câmp al experienței. *Această nouă dimensiune este experiența fenomenologică*”⁷². Ne întrebăm cum poate experiența fenomenologică să rezolve probleme ce nu pot fi rezolvate de celelalte tipuri de experiență. Argumentul lui Max Scheler este faptul că experiența fenomenologică este independentă de structura corporal sensibilă a subiectului ce o desfășoară. Aceasta datorită faptului că obiectul experienței fenomenologice nu transcende conștiinței noastre, ci e cu totul special. De altfel, Scheler afirma: „*fenomenologia* nu este numele unei științe noi, nici un termen care să-l înlocuiască pe cel de filosofie, ci *numele unei orientări a privirii spirituale* (eine Eistellung des geistigen Schauens) *în care ajungem să privim sau să trăim*

⁷² *Ibidem*, p. 331.

ceea ce *fără ea rămâne ascuns*; adică un imperiu de «fapte» având un specific aparte⁷³. Aceste fapte au caracter a priori pentru Scheler; ele sunt, de fapt, o „unitate ideală de semnificație”⁷⁴. Aceasta înseamnă că obiectul fenomenologiei nu depinde de intervenția postulatorie a subiectului care îl gândește și nici nu se află în afara acestuia. Intuiția nemijlocită de care ne vorbește Scheler are un conținut denumit de acesta „*fenomen*”. „fenomenul nu are nimic de-a face nici cu actul intelectual de postulare sau de instituire a unui obiect și nici cu apariția (*Erscheinung*) concretă a acestuia în experiență. Intuiția de acest tip o numește Scheler *intuiție eidetică* (*Wesensschau*) sau intuiție fenomenologică, precum și experiență fenomenologică”⁷⁵. Am putea spune că experiența fenomenologică se deosebește de experiența naturală sau de cea științifică prin faptul că ea poate să aibă acces nemijlocit la fapte, fără a folosi o entitate intermediară. *Astfel, experiența în genere devine mijlocită de intuiția fenomenologică*. Ea permite înțelegerea nemijlocită a unui fapt oarecare. După Scheler, *un obiect ne este dat prin intuiție*. Obiectul care ne apare în intuiție nu are o imagine completă sau mai puțin completă, profundă sau mai puțin profundă, ci „el este privit (*erschaut*) și astfel dat prin el însuși”⁷⁶, fără a avea un caracter universal sau un caracter individual. Am fi tentați să credem că *intuiția fenomenologică* este efemeră. Dar nu este așa, deoarece ea *vizează esența fenomenologică a lucrurilor, aflată dincolo de realitate, în conștiința pură*. Entitățile ideale date de intuiția fenomenologică sunt considerate de Scheler a fi a priori. Dacă la

⁷³ Claudiu Baci, *Experiență fenomenologică și conținut apriori la Max Scheler*, Revista de filosofie a Academiei Române, nr. 3-4, București, 2003, p. 331.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 332.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 331.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 331.

Kant a priori-ul caracterizează un concept sau un enunț, la Scheler a priori-ul „este el însuși un *domeniu factic*, face parte din ceea ce este dat, dintr-o sferă a faptelor nemijlocit date în conștiință”⁷⁷. Cercetarea unui asemenea *domeniu factic aprioric* presupune ca el să fie dat în prealabil pentru ca observația însăși să poată fi orientată. Scheler ne explică faptul că noi deținem aprioric sensul conceptelor, iar atunci când vrem să le explicăm nu putem să apelăm la ceea ce știm aprioric despre ele. Astfel, conținuturile a priori sunt doar delimitate și introduse în orizontul intuirii fenomenologice. Experiența fenomenologică are acces nemijlocit la fapte (dacă avem în vedere faptul că intuiția fenomenologică face parte din ea).

Experiența fenomenologică (dacă o putem numi astfel) se definește prin faptul că este *a-simbolică*, dar poate da conținut oricărui simbol. De asemenea, ea se definește prin faptul că are un *caracter immanent*, adică doar ceea ce este în actul actual de experiență este intuitiv. În cadrul altui tip de experiență, conținutul actului este transcendent. Pentru acest fenomenolog, experiența fenomenologică se caracterizează prin faptul că în cadrul ei nu se face distincție între ceea ce se are în vedere și ceea ce este dat în mod nemijlocit. În concepția lui Scheler, conținutul a priori-ului este dat întotdeauna în experiență și prin urmare, este dat în mod nemijlocit în gândire. Observăm că respinge a priori-ul kantian și îl transformă în intuiție nemijlocită, pură. Între experiența fenomenologică și celelalte tipuri de experiență există deosebiri esențiale. Sunt domenii care funcționează după reguli diferite. Ceea ce în experiența fenomenologică ne apare ca obiect al intuiției, ca fapte pure ale intuiției, în experiența științifică, de exemplu, ne apare ca structură sau

⁷⁷ *Ibidem*, p. 332.

ca lege formală care să ne permită înțelegerea tipului de experiență.

Acest fenomenolog s-a raportat în permanență la concepția kantiană pe care a apreciat-o, dar nu a ezitat să-i scoată în evidență limitele. În același timp, observăm că se pune în acord, prin explicațiile sale, cu punctul de vedere husserlian, dar având nenumărate contribuții proprii la devenirea a ceea ce mai târziu avea să devină curentul fenomenologic în filosofie. El a aplicat această concepție la filosofia morală, care l-a interesat în mod deosebit. Astfel, se numără prin primii filosofi care au elaborat aplicații practice ale fenomenologiei.

2.1.1. **Intenționalitatea emoțională**

În cadrul filosofiei morale, Scheler face deosebirea între *om* și *persoană*, aceasta din urmă având un *anumit nivel spiritual*, fiind capabilă de un *comportament matur*, de *acțiuni coerente*. În concepția exprimată în scrierile sale, acest autor împletește fenomenologia cu sociologia și etica pentru a descoperi un ideal etic, benefic individului. De aici transpare interesul său pentru o „societate solidară care îi va recunoaște fiecărui individ valoarea lui proprie, individuală, solicitând totodată de la acesta să-și îndeplinească obligațiile față de ceilalți oameni”⁷⁸. A încercat ca printr-o analiză fenomenologică să descopere un ideal etic, dar s-a apropiat, în scrierile sale târzii, de o interpretare religioasă. Cu toate acestea, demersul său este remarcabil și s-a constituit într-o sursă de inspirație pentru urmașii săi. Valorile au însemnat pentru Scheler cea mai înaltă obiectivare a existenței umane. Le-a acordat o atenție deosebită

⁷⁸ Anton Hüghi și Paul Lübcke (coord.), *Filosofia în secolul XX*, Editura All, București, 2003, p. 109.

și, ca și în cunoaștere, a căutat să distingă valorile esențiale, extrem de importante pentru om și evoluția sa socială, spirituală, morală. Și aici concepția sa se împletește cu cea a lui Kant, dar condițiile social-istorice schimbate sunt cele care îl determină pe Scheler să caute noi explicații și să contureze noi argumente pentru o viață social-morală sănătoasă. El acordă o atenție deosebită iubirii, sentimentelor, afecțiunii care generează valori superioare pentru o persoană. *Iubirea este orientată fenomenologic spre individ ne explică el*, iubirea nu are un înțeles comun. Iubim o persoană pentru ceea ce are ca valoare în sine, nu pentru calități trecătoare. În viziunea sa, trebuie să iubim toți oamenii ca pe niște persoane purtătoare de valoare. Astfel, iubirea devine absolută deoarece nu este dependentă de schimbările inevitabile ale persoanei. Schimbările persoanei se înscriu în mod firesc în atributele evoluției sale. Pentru a evita efemeritatea iubirii, autorul nostru găsește un obiect valabil tot timpul, nealterat de trecerea timpului: *omul ca purtător de valoare*. Nu trebuie să înțelegem că iubirea este una abstractă, deoarece ea este „*întotdeauna orientată spre individ în unicitatea sa*”.⁷⁹

„Scheler a analizat pe larg intenționalitatea emoțională, de fapt viața afectivă. Piesa esențială prin care Scheler se desparte definitiv de tradiție și se opune intelectualismului modern o constituie teoria sentimentului. Prin aceasta el se opune, ca și Husserl, psihologismului, deși menționează mereu importanța unei psihologii experimentale. Principala orientare în dezbateră sa, în jurul unei fenomenologii a sentimentului, are în vedere relevarea valorilor în viața emoțională”.⁸⁰

⁷⁹ *Ibidem*, p. 109.

⁸⁰ Al. Boboc, *Filosofi contemporani. Fenomenologie, hermeneutică și ontologie*, Cluj-Napoca, Editura Grinta, 2006, pp. 135-140.

Dar să vedem ce reprezintă valorile pentru Scheler. Pentru el valorile nu sunt nimic altceva decât fenomene care ies la iveală cu ajutorul experienței fenomenologice. Prin urmare, el pleacă și în etică de la conceptul husserlian de fenomen, ce include structura eidetică dată de intuiția fenomenologică a esențelor. Cu alte cuvinte, el caută să facă distincția între un obiect considerat a fi frumos (și care este un bun estetic) și frumusețea în sine. Astfel, „obiectul frumos aparține lumii reale, în timp ce frumusețea ca valoare poate fi atribuită unui domeniu obiectual ideal de sine stătător, care se raportează a priori la lumea efectivă a bunurilor (a valorilor realizate). Sarcina fenomenologiei este să facă posibilă o experiență (intuiție) a acestei lumi a valorilor, astfel încât să putem da o explicație apriorică a structurii ierarhizate a sistemului de valori”⁸¹. Scheler e de părere că (în privința valorilor) nici percepția și nici gândirea nu ne oferă experiența valorilor, ci sentimentele. „Un bun este experimentat printr-o relație afectivă cu acesta, iar valorile sunt experimentate prin experiența structurilor a priorice care caracterizează aceste acte afective. Nu doar obiectul empiric și actul empiric de cunoaștere au structuri apriorice, ci și *latura emoțională a spiritului are un conținut aprioric*”⁸². Observăm că la acest fenomenolog viața afectivă nu este altceva decât un tip de experiență (cea fenomenologică) cu ajutorul căreia putem avea o cunoaștere apriorică a relațiilor interne dintre valori, iar *valorile vizează forme de experiență afectivă. Valoarea generează o atitudine afectivă din partea celui ce sesizează valoarea. Sarcina fenomenologiei este, după Max Scheler, aceea de a releva relațiile apriorice dintre experiența afectivă și valoare.*

⁸¹ *Ibidem*, p. 105.

⁸² M. Scheler, *citat de* A. Hüghi și P. Lübcke(coord.), *Filosofia în secolul XX*, București, Editura All, 2003, p.181.

Afirmația sa este argumentată prin următoarea explicație: noi cunoaștem, prin mijlocirea sentimentelor, relațiile esențiale, obiective dintre valori, dar aceste relații sunt independente de faptul că noi le cunoaștem. *O valoare ne trimite la o serie de acte afective posibile, prin intermediul cărora poate fi cunoscută.* Conchidem că *valoarea există în sine ca esență, iar noi avem acces la ea prin acte afective*, ele intermediind cunoașterea valorilor. În cazul valorilor, nu rațiunea, nu logica, nu percepția, ci *emoționalitatea este puntea de legătură dintre valoarea în sine și cel ce o sesizează.* Emoționalitatea ne oferă posibilitatea sesizării valorii existente în sine, independentă de subiect.

Scheler a elaborat o ierarhie a modalităților de manifestare a valorii și experiențele valorii corespunzătoare acestora: la bază a pus *plăcutul* și *neplăcutul*, ce pot fi cunoscute prin plăcere și suferință. Apoi urmează *valorile vitale* legate de viața ca atare. În continuare a plasat valorile spirituale, cum ar fi frumos – urât, dreptate – nedreptate. Iar în vârful ierarhiei a plasat *sacralul* și *non-sacralul*, experimentate prin trăiri cum ar fi fericirea sau, dimpotrivă, disperarea.

Se pare că Scheler a utilizat fenomenologia în explicația valorilor ca argument imbatabil împotriva *moralei kantiene și neokantiene*, și, mai ales, împotriva *utilitarismului*, care câștigase teren în acea perioadă, și care-l estompa pe om ca valoare în sine. Filosofia elaborată de Max Scheler este valoroasă prin mesajul pe care ea îl transmite generației sale de gânditori, dar și celor ce i-au urmat. Ideile sale suscită interes cognitiv pentru gânditori din diverse domenii ale vieții spirituale; prin urmare, și pentru cei interesați de devenirea fenomenologiei (unde contribuția sa este incontestabilă).

2.2. *Fenomenologie și ontologie la Nicolai Hartmann*

Nicolai Hartmann a trăit între anii 1882-1950. Fenomenologia a avut un rol deosebit de important în evoluția filosofică a acestui gânditor, deși obiectivul său filosofic a fost ontologia critică. Cu toate acestea, el s-a preocupat și de „metafizica” cunoașterii. Una dintre convingerile filosofice exprimate de acesta se referă la faptul că filosofii văd probleme acolo unde oamenii obișnuiți nu le văd nicidecum. Epoca în care a trăit a fost marcată de intense demersuri pe plan științific, cultural, tehnic, dar și filosofic. Acest gânditor a ținut să precizeze că spiritul filosofic caută să pună în acord ideile din diverse domenii, iar acest lucru nu îl poate face oricine, ci numai persoane înclinate către reflecția filosofică. În această perioadă, mai mult ca oricând, se simțea nevoia unei coordonări a tuturor cunoștințelor pentru ca ele să folosească realmente la îmbunătățirea condiției umane. Și ce altceva poate contribui mai mult la înțelegerea condiției umane, a condiției intelectuale, în special, decât rezolvarea problemelor cunoașterii și ale existenței. Într-o perioadă în care știința începe să-l îndepărteze pe om de condiția sa naturală, e important să ne apropiem de acesta prin filosofie. Hartmann a fost și el influențat de această nouă filosofie – fenomenologia. De altfel, fenomenologia a depășit granițele Germaniei și a cucerit întreaga Europă. După germani, francezii sunt cei mai activi în această zonă a filosofiei. În cultura germană, Hartmann a avut locul său bine definit. Intenția sa declarată a fost aceea să restabilească vechile tradiții ale gândirii filosofice. E de la sine înțeles că și el a fost marcat de filosofii lui Platon, Aristotel, Kant, dar și de progresele științifice (fără precedent) ce au caracterizat anii în care a trăit. În filosofia contemporană

spiritele științific și filosofic, alături de cel religios se împletesc în permanență. Este evident faptul că actualmente se face filosofie ținând cont în primul rând de om. Omul se află în centrul reflecțiilor contemporane. Hartmann s-a înscris și el în această nuanță a filosofiei contemporane.

Este bine cunoscut că Hartmann s-a declarat el însuși orientat către ontologie, pe care a încercat să o analizeze prin prisma unei concepții realiste, dar în opoziție cu ideile neokantiene (privitoare la cunoaștere) și fenomenologice. Noi credem că această opoziție se justifică prin dorința gânditorului de a întări punctul său de vedere cu privire la ontologie. Și el s-a raportat la fenomenologie, din moment ce încearcă să o respingă. Îndrăznim să afirmăm că el a căutat să disloce problemele de cunoaștere și să le integreze în ontologie, astfel încât teoria cunoașterii să devină tot o teorie a existenței. Pentru el cunoașterea este integrată existenței. Susține faptul că eul cunoscător poate deveni el însuși obiect al cunoașterii. La început, Hartmann a fost de acord cu neokantianismul. Chiar teza sa de doctorat intitulată *Platon Logik des Sein* și susținută în 1909 este o interpretare a filosofiei lui Platon, de pe pozițiile logicismului neokantian. Deși a susținut punctul de vedere care aducea în discuție „lucrul în sine”, „transcendentul” („ființa” transsubiectivă), a fost interesat și de punctul de vedere care arăta că subiectul cunoașterii creează obiectul cunoașterii în chiar actul cunoașterii. Curând însă, Hartmann avea să-și contureze propria părere și mai ales să o susțină cu tărie. Astfel, el a devenit întemeietorul „ontologiei critice”. Din această perspectivă, bine definită, a criticat subiectivismul neokantian, fenomenologic și neopozitivist. În 1935 a publicat *Contribuții la întemeierea ontologiei*. De aici reiese cel mai clar faptul că Hartmann „concepea cunoașterea ca pe o «prindere» a obiectului, nu ca pe o creare a lui

(cum o vedeau neokantienii), încercând să exprime caracterul relativ al cunoașterii în raport cu obiectul care este inepuizabil⁸³. În cadrul ontologiei sale creează o doctrină a „sferelor” existenței (pe care o împarte în „straturile”: neorganic, organic, sufletesc, spiritual ș.a.m.d.) care exprimă credința sa că „sfera reală” și „sfera ideală” au același grad de obiectivitate. La vremea la care Hartmann se arăta interesat în mod deosebit de gândirea filosofică (de ontologie îndeosebi), filosofia fenomenologică se afla în plină ascensiune și promitea să rezolve importante probleme cu care se confruntau gânditorii. E de la sine înțeles că ea a exercitat o influență importantă asupra lui Hartmann, cu atât mai mult cu cât ea are un pronunțat caracter realist. Fenomenologia lui Husserl se situează într-o oarecare măsură pe pozițiile neokantianismului (poate chiar de aici provine influența ei asupra lui Hartmann). Ea are baze apriorice ca și neokantianismul, dar privește din perspectiva intuiționistă și nu logicistă. Metoda sa se bazează pe descrierea faptelor întemeiate pe observația lor directă, iar această calitate a lor de a fi observate în mod direct se atribuie nu faptelor percepute cu simțurile, ci intuițiilor subiective ale gândirii. Hartmann a adoptat metoda descriptivă a fenomenologiei și a încercat să o adapteze la analiza sa ontologică, deși a testat-o mai întâi pe problema cunoașterii. A considerat că punctul de plecare trebuie să îl constituie descrierea fenomenologică a procesului cognitiv. Următoarea etapă în cercetare o constituie, după acest gânditor, enunțarea problemelor filosofice asupra cunoașterii și încercarea rezolvării lor în limitele oferite de gândirea omenească.

„Prin deschiderea propusă de Husserl, prin efectivă pluralizare a discursului ontologic realizată de N. Hartmann,

⁸³ *Dicționar de filosofie*, Editura Politică, București, 1978, p. 318.

are loc astăzi o veritabilă mutație în mentalitatea reflexivă a omului modern și în stilul său de gândire filosofică al veacului nostru”.⁸⁴

Trebuie precizat că perioada începutului de secol XX se caracterizează printr-o căutare a originalității în toate domeniile. Filosofia s-a supus și ea acestei tendințe de originalitate. Hartmann, deși și-a propus să meargă pe linia tradiționalistă, a devenit original prin realismul său critic.

Hartmann considera că transcendența este aceea care separă obiectul și subiectul cunoașterii. Precizează că subiectul există numai pentru obiect, iar obiectul este ființa care, la rândul ei, există numai pentru subiect. Legătura lor este indisolubilă. În viziunea lui Hartmann ființa ca subiect este fundamental altceva decât ființa ca obiect, funcțiile lor fiind esențial diferite. Într-o relație de cunoaștere subiectul percepe întotdeauna obiectul, iar acesta are funcția de a putea fi perceput de subiect. Percepția este explicată de Hartmann ca o „ieșire a subiectului în afara sferei sale, ca o *transapucare* în sfera pentru el transcendentă și eterogenă a obiectului, o apucare a determinărilor receptate”⁸⁵. Acest gânditor explică detaliat actul cunoașterii și analizează locul și rolul obiectului și subiectului cunoașterii. Pune în evidență rolul pasiv al obiectului comparativ cu rolul activ al subiectului. Conchidem că ființarea subiectului e pusă în evidență de rolul său activ în cunoaștere. Hartmann caută să pună în legătură procesul cunoașterii cu ființarea. „Subiectul nu poate «percepe» obiectul fără a se părași pe sine (fără a transcende); el nu poate fi conștient de

⁸⁴ Al. Boboc, *Filosofi contemporani. Fenomenologie, hermeneutică și ontologie*, Cluj-Napoca, Editura Grinta, 2006, p. 157.

⁸⁵ N. Hartmann, *Grundzüge* – subcapitolul „Fenomenologia cunoașterii”, p. 43-59, citat de Alexandru Posescu în *Aspecte din filosofia contemporană*, București, Editura Academiei Române, 1970.

«perceput» (des Ergriffenen) fără ca să se întoarcă la sine în sfera sa. Funcția de cunoaștere se prezintă deci ca un act având trei momente: ca ieșire din sine, ca situare în afara sa și ca reîntoarcere la sine a subiectului⁸⁶. Gânditorul arată că în urma acestui act obiectul rămâne intact și nu devine immanent, lucru care nu se susține, deoarece obiectul dobândește o existență ideală. Hartmann afirmă că în urma actului cunoașterii, subiectul se modifică, dar obiectul păstrează aceleași determinări. Astfel, cunoașterea este un fenomen de conștiință, aceasta din urmă fiind prin cunoaștere. În urma actului cunoașterii, subiectul se îmbogățește cu imaginea obiectului perceput. În cele din urmă, gânditorul acceptă imanența ca pe o transpunere a determinărilor obiectului în subiect. Ne vorbește despre transcenderea subiectului în cadrul actului cunoașterii (mai exact în cadrul etapei de percepere), dar și despre o transcendere a obiectului, prin faptul că obiectul determină modificări la nivelul subiectului, adică subiectul devine determinat. Înțelegem că raportul de determinare este unilateral chiar și în situația când obiectul cunoașterii devine, la rândul său, subiect care cunoaște. Gânditorul a căutat să evite greșeala de a se înțelege că obiectul determină esențial (complet, mai exact) subiectul. Sfera subiectului nu este modificată structural și funcțional, în esența sa. De altfel, subiectul în virtutea esenței sale are rol activ în cunoaștere și produce cunoștințe. Conștiința (ca o complexă entitate) are capacitatea de a deosebi între obiectul propriu-zis și imaginea obiectului în conștiință, imagine care este însoțită de obiectivitate în măsura în care reflectă întocmai trăsăturile obiectului. Enunțul imaginii obiectului poartă pecetea adevărului sau falsului. Atunci când enunțul exprimat de

⁸⁶ *Ibidem*, pp. 43-59.

subiect corespunde trăsăturilor obiectului, avem de-a face cu un enunț adevărat, conform unor interpretări. Hartmann, un spirit tenace, a pus în evidență nu numai caracterul receptiv al subiectului, ci și caracterul său creator. Credem că autorul a fost influențat, în această afirmație, de analizele psihologice asupra gândirii. În această perioadă cercetarea psihologică este intensă, dinamică, astfel încât apar diverse discipline ale psihologiei, cum ar fi psihologia cognitivă. Să nu uităm faptul că filosofia interpretează rezultatele științei. Gânditorul a dat atenție deosebită faptului că imaginea subiectului despre obiect este una obiectivă, dar și unică, în felul ei, datorită contribuției creatoare a subiectului la această imagine. Subiectul își aduce contribuția în funcție de experiența sa, de interesul său pentru obiect, de educație, cultura din care provine, starea sa ș.a.m.d. Precizările psihologiei sunt pertinente, iar interpretarea lor filosofică nu poate să ducă decât la concluziile cele mai juste.

Insistăm asupra acestor probleme datorită faptului că Hartmann le-a acordat o importanță deosebită, pentru a fi convingător atunci când ne vorbește despre *ființa în sine ontologică*. Dar până a ajunge la demonstrația acesteia, Hartmann ne vorbește despre în-sinele gnoseologic. „În măsura în care obiectul cunoașterii există independent de subiect și de «perceperea» sa, trebuie să se vorbească despre o *ființare în sine a obiectului*. Aceasta este în întregime numai una gnoseologică; ea nu înseamnă nici un «lucru în sine» (ființare ontologică în sine), nici o simplă «ființă ideală» (ființare în sine logică). Poate înseamnă amândouă dar nu este stabilit asupra uneia din ele”. Acest gânditor precizează că ființarea în sine a subiectului cunoașterii este în primul rând gnoseologică. „Același ființând care în relația de cunoaștere este «obiectat» subiectului nu dispare în această obiectivare a sa. Același lucru se petrece și cu subiectul. Și

subiectul nu dispăre în ființa sa de subiect pentru obiect, el mai are o altă ființă decât aceasta, întrucât mai are și alte funcții decât aceea a cunoașterii. În aceasta constă *ființa în sine a subiectului* față de obiect”⁸⁷. Observăm că acest filosof acordă atenția în egală măsură subiectului și obiectului cunoașterii. Insistă asupra relației de cunoaștere, caută să stabilească cât mai precis funcțiile celor doi termeni în relația de cunoaștere și mai ales valoarea de adevăr a cunoștințelor rezultate în urma desfășurării procesului cunoașterii. În demersul său, gânditorul afirmă: „Dacă în sinele gnoseologic al obiectului cunoașterii are valoarea în sinelui ontologic, asupra acestui lucru va decide ontologia însăși. Și aici fenomenologia are de arătat numai fapte, și anume acele fapte care includ în însuși fenomenul cunoașterii noțiunea unui «lucru în sine» (fie el aparent sau real)”. Merge mai departe și arată că în relația de cunoaștere o importanță deosebită o are *transobiectivitatea*. În această situație relația cunoașterii devine o *relație de existență* (Seinsrelation), după cum însuși Hartmann afirmă. De asemenea, afirmă că obiectivitatea, cât și transobiectivitatea sunt puncte de vedere gnoseologice cu privire la un lucru ontologic. Deosebit de relevant este următorul text dintr-unul dintre subcapitolele sale, intitulat „Fenomenologia cunoașterii”: „În sinele gnoseologic al obiectului (des Gegenstandes) își are rădăcina în „lucrul în sine” ca *ființă în sine ontologică*, după cum relația de cunoaștere și-o are în relația de ființare (Seinsrelation) și este purtată în întregime de ea și înscăunată în ea (*eingebettet*). Dar ce este de înțeles prin „lucrul în sine” și ce semnifică întreaga pătură adâncă ce-i aparține, nu mai ține de fenomenologie. Numai ontologia poate decide dacă ființa în sine gnoseologică are valoare de

⁸⁷ *Ibidem*, pp. 43-59.

ființă în sine ontologică. Și aici fenomenologia nu are decât de arătat faptele”⁸⁸. Observăm că Hartmann s-a străduit să facă o descriere fenomenologică a actului cognitiv. El s-a folosit de această metodă (nouă la acea vreme) în filosofie plecând de la convingerea că numai fenomenologia poate să depășească punctul de vedere al psihologiei și al logicii în analiza filosofică a cunoașterii, mai exact, a actului cunoașterii. Este lesne de înțeles că Hartmann avea convingerea că psihologia și logica exagerează rolul subiectului în cunoaștere, lucru pe care nu l-a acceptat. S-a bazat pe fenomenologie ca fiind singura modalitate de a prezenta actul cunoașterii dintr-o perspectivă realistă și nepărtinitoare. A făcut o descriere a actului cunoașterii și a făcut o distincție pur verbală între *în sinele gnoseologic* și *în sinele ontologic* pentru a depăși dificultățile create de analiza logică și psihologică a actului cunoașterii. Însă, noi observăm că nu s-a putut delimita total de aceste puncte de vedere, de vreme ce folosește unele idei ce decurg din analizele lor. Unii comentatori ai filosofiei sale afirmă că realismul perspectivei fenomenologice nu se deosebește cu mult de realismul simțului comun. Noi însă apreciem faptul că acest gânditor a încercat să pună problemele altfel decât predecesorii săi. Numai dintr-o astfel de atitudine poate să se nască aprofundarea problemelor filosofice. El s-a străduit să realizeze o descriere fenomenologică a actului cognitiv pentru a dovedi realitatea obiectivă a obiectului cunoscut prin mijlocirea conștiinței problemei și progresul cunoașterii. Considerăm că nu avem argumente să contrazicem unele afirmații juste ale lui Hartmann. Afirmă că obiectele reale sunt obiecte de cunoscut, dar că noi nu putem să cunoaștem decât o parte dintre ele, iar ceea ce cunoaștem

⁸⁸ *Ibidem*, pp. 43-59.

nu e cunoaștere propriu-zisă, ci e doar o transfigurare a obiectelor în mintea noastră. Prima parte a afirmației nu e contestată, dar a doua parte ridică următoarea problemă: ce este de fapt cunoașterea? Prin demersul pe care l-a întreprins, Hartmann și-a întărit convingerea că din întregul univers (pentru el, *în sinele real*) al obiectelor de cunoscut, accesibile cunoașterii sunt doar unele, altele rămânând inaccesibile pentru totdeauna, acestea din urmă fiind iraționale și prin urmare de „neprins” de către conștiință. Numai ceea ce este rațional este cognoscibil, după părerea sa. „Trans-obiectivul” este termenul ce desemnează partea obiectelor iraționale, incognoscibile. Tenace cum îl percepem, afirmă că de fapt *transobiectivul transinteligibil* este acela care împiedică accesul către obiecte, deoarece *transobiectivul inteligibil* ne dă posibilitatea accederii către obiecte în urma unor operații ale gândirii. El nu exclude posibilitatea ca părți din incognoscibil să devină cognoscibile, dar rămâne pe poziția că întotdeauna vor exista entități incognoscibile, în sensul că ele conțin elemente ireductibile la formele gândirii noastre logice. Interpreții îl caracterizează ca fiind agnostic; noi am spune că este doar prudent ca o consecință a tendinței sale către realismul critic.

În descrierea sa fenomenologică, Hartmann prezintă cunoașterea ca pe „un fapt de transcendere a eu-ului cunoscător în lumea obiectivă a non-eu-lui de cunoscut, constând în „prinderea” lui, adică în transformarea lui în obiect cunoscut. Cu aceasta problema realității lumii obiective ar deveni, după el, ca de la sine rezolvată: lumea obiectivă există ca «transcendență», iar cunoașterea ei este posibilă ca „obiectitate” a acesteia, cu alte cuvinte ca posibilitate a ei de a deveni obiect cunoscut pentru subiectul cunoscător. Așa stând lucrurile, realitatea transcendentului, adică existența lumii obiective deosebită și independentă de

subiectul cunoscător, nu mai constituie pentru Hartmann o problemă. Lumea obiectivă este reală, iar cunoașterea ei este posibilă, chiar dacă numai în formele „simbolice” ale sensibilității și ale intelectului, cum admite el”.⁸⁹

În studiul filosofiei sale distingem nenumărate probleme ridicate de acesta în legătură cu subiectul cunoscător. De altfel, majoritatea gânditorilor (preocupați de teoria cunoașterii) acordă o atenție deosebită subiectului cunoașterii. Aceasta este problema care diversifică părerile, creează fascinație și alimentează continuu dorința de explorare. Hartmann a întâmpinat și el dificultăți în efortul de a elucidă mecanismele de cunoaștere ale subiectului. Arată că orientându-ne după ceea ce a fost denumit „principiu al conștiinței”, eul are cunoștință numai despre ceea ce se petrece în propria ființă, adică, subiectul cunoscător, fiind în esența sa imanență, există în sine și numai în sine. În aceste condiții, autorul este pus în dificultate atunci când trebuie să răspundă la întrebarea: „cum este posibil ca el să iasă din sine și să se înapoieze pentru „a prinde” transcendentul care ... există deosebit și independent de subiectul cunoscător?”. Hartmann recunoaște această dificultate creată de opțiunea sa pentru folosirea metodei fenomenologice în descrierea actului cognitiv. De aceea el împrumută de la Aristotel termenul „aporie” care înseamnă lipsă de trecere sau drum înfundat. A formulat mai multe aporii, dar ceea ce ne interesează în mod deosebit este „aporia generală a cunoașterii”. „Cum e posibil să existe între subiect și obiect o *relație actuală*, câtă vreme sferele lor sunt în asemenea chip separate și reciproc transcendente, încât fiecare din ele există pentru sine în afara relației? Sau relația lor este

⁸⁹ Al. Posescu (coord.), *Aspecte din filosofia contemporană*, Editura Academiei Române, București, 1970, p. 27.

inesențială și inactuală, sau ea le suspendă transcendența”.⁹⁰ Dacă fiecare dintre termenii cunoașterii (subiect și obiect) sunt transcendenți, cum devine posibilă relația lor? Însuși Hartmann recunoaște că ființarea în afară de sine a subiectului în timpul actului cognitiv rămâne o problemă de rezolvat (fiindcă speranța și încrederea nu-i lipsesc, din moment ce s-a angajat pe acest drum al năzuinței). Conștiința are ca esență faptul că ea nu „prinde” decât propriile conținuturi; ea nu poate ieși în afara sa. Dar principiul conștiinței arată astfel: „în timp ce conștiința stabilește ceva ca fiind în afara sa, acest ceva este în realitate pus în sine, gândit, intuit, simțit de conștiință”⁹¹. Hartmann constată și el că ne confruntăm inevitabil cu o antinomie a conștiinței. „Exterioritatea subiectului în funcția cunoașterii nu se împacă cu prizonieratul ei în sine. Contradicția s-ar situa deci între esența cunoașterii și esența conștiinței. Și ea este inevitabilă, pentru că numai o conștiință poate avea cunoaștere”⁹². Încearcă să rezolve această aporie și altele prin problema ontologică a cunoașterii. Astfel, el afirmă că posibilitatea perceperii, în genere, a datului, a intuiției apriorice, a criteriului adevărului, a conștiinței problemei și a progresului cunoașterii ar avea rădăcina în *esența lucrului ființând* și în relația fundamentală de ființare care le cuprinde pe acestea. Prin urmare, problema centrală metafizică a cunoașterii este una ontologică. „Spiritul nu se mișcă în aer, noi îl cunoaștem numai ca viață spirituală purtată – purtată de ființa sufletească nu astfel decât aceasta este purtată de organic și, mai departe, de material”⁹³. *Se întreabă obsesiv*

⁹⁰ *Ibidem*, p. 28.

⁹¹ *Ibidem*, p. 28.

⁹² *Ibidem*, p. 28.

⁹³ Nicolai Hartmann, *Problema ființei spirituale și alte scrieri filosofice*, Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2008, p. 29.

cum e posibil ca subiectul cunoscător, care este interioritate pură, să intre în relație (în actul cognitiv) cu obiectul de cunoscut, care este exterioritate pură? Tocmai descrierea fenomenologică l-a pus în dificultate pe Hartmann. Cu toate acestea, nu renunță să creadă în posibilitatea cunoașterii și rezolvă oarecum problema prin afirmația că subiectul și obiectul actului cunoașterii *au statut de ființe ontologice. Sunt independente, deosebite, dar într-o relație de determinare*. Noi credem că Hartmann a intuit orientarea intențională a subiectului pur, dar nu a putut să o exprime.

Hartmann a recunoscut dificultățile teoretice ridicate de neokantianism și fenomenologie, dar în același timp a refuzat să se lanseze în afirmații speculative. A preferat drumul sinuos al certitudinii; nu de puține ori a făcut apel la rezultatele științei, a respins superficialitatea și s-a păstrat în limitele bunei credințe. Noi credem că dezvoltarea științei de la acea vreme nu l-a ajutat prea mult pe Hartmann, deoarece aceste probleme ridicate de el au fost rezolvate mai târziu cu ajutorul științei. A trăit necesitatea rezolvării unor probleme, dar nu a avut instrumentele necesare pentru a le rezolva. Tenacitatea sa ne face să-l admirăm și să-i urmărim exemplul.

2.3. *Martin Heidegger în evoluția fenomenologiei*

„Proiectul cel mai semnificativ al angajării fenomenologiei pe o direcție ontologică, precum și al conlucrării dintre fenomenologie și hermeneutică aparține lui Martin Heidegger, unul dintre cei mai productivi și mai influenți gânditori contemporani”.⁹⁴

⁹⁴ Al. Boboc, *Filosofi contemporani. Fenomenologie, hermeneutică și ontologie*, Cluj-Napoca, Editura Grinta, 2006, p. 166.

A trăit între anii 1889-1976 și este considerat a fi unul dintre cei mai apreciați discipoli ai lui Edmund Husserl. Opera sa, considerată a fi fundamentală, se numește *Sein un Zeit*, adică *Ființă și timp* și a fost publicată în anul 1927. El a scris nenumărate volume (în jur de șaptezeci) și, la fel ca și Husserl, a început cu studii de logică. Tematica operei sale este diversă; cu toate acestea, de fiecare dată, s-a întors la problema care l-a frământat cel mai mult: *autenticitatea ființării umane*⁹⁵. Spirit pătrunzător, Heidegger a devenit preocupat de filozofie după ce a citit studiile lui Brentano despre Aristotel, mai exact, despre conceptul de ființă la acesta. Odată începută, incursiunea sa în filozofie a fost marcată în bună măsură de opera filosofică a lui Husserl. El s-a apropiat de istoria filosofiei și a aprofundat ideile pre-socratice, a studiat pe grecii Platon și Aristotel, a fost acaparat de universul kantian, dar niciodată nu a renunțat la a se preocupa de „lucrul însuși”, idee elaborată de Husserl. Lucrările sale sunt pline de interogații filosofice, ca o consecință a traversării istoriei filosofiei cu mintea unui om plin de curiozitate și care nu încetează a se minuna în fața problematicii deosebit de complexe a acesteia. A dorit să contribuie creativ la istoria filosofiei, elaborând un aparat conceptual propriu care să răspundă la întrebările filosofice fundamentale. El a creat o terminologie proprie și o analiză fenomenologică ce l-au făcut remarcant, mai întâi ca pedagog (în calitate de pedagog s-a bucurat de o audiență remarcabilă la cursuri și mai ales la seminarii) și mai apoi ca autor. „Heidegger prețuiește ceea ce el însuși numea «drumul meu în fenomenologie» și își precizează opțiunea pentru fenomenologie ca metodă”⁹⁶. Se pare că în lucrarea

⁹⁵ Andrei Marga, *Introducere în filosofia contemporană*, Polirom, Iași, 2002, p. 198.

⁹⁶ Al. Boboc, *Filosofi contemporani. Fenomenologie, hermeneutică și ontologie*, Cluj-Napoca, Editura Grinta, 2006, p. 170.

Ființă și timp avem de-a face cu rezultatele analizelor sale fenomenologice. Nemulțumit fiind de explicațiile date ființei și devenirea conceptului de ființă, Heidegger prezintă punctul său de vedere. El face o critică a acestui concept și caută să-l întemeieze fenomenologic. Se pare că ideile sale au reușit să producă o ruptură între tradiție și modernitate. El apreciază critic punctele de vedere exprimate de înaintașii săi, dar simte nevoia să clarifice multe dintre problemele interpretate de înaintași. Heidegger nu poate fi considerat un negativist deoarece a considerat că „punctele de vedere timpurii nu au fost greșite, ci etape necesare, premergătoare în drumul spre clarificare”⁹⁷. Martin Heidegger „va încerca să aplice metoda fenomenologică la fenomenul Ființei, căci sarcina filosofiei este de a «elabora punerea chestiunii Ființei», de a fi Ontologie”⁹⁸. Dezvoltă o fenomenologie a *Dasein*-ului, adică analiza ființei existenței umane.

Trebuie precizat încă de la început faptul că la acest gânditor conștiința nu este obiect de analiză fenomenologică. Dacă la Scheler fenomenologia a evoluat în direcția axiologiei și eticii, la Heidegger fenomenologia a evoluat în direcția ontologiei. În *Ființă și timp*, acesta a încercat să explice esența omului, spiritul într-un mod radical diferit de a gândi lucrul. „Gândirea *Ființei* este întotdeauna o gândire a omului care se gândește la *Ființă*. În acest sens, Heidegger ne spune că esența omului este esențială adevărului *Ființei*. Există o originalitate funciară a modului propriu uman de a fi, un fel de a priori al acestuia ce se manifestă prin trei caractere:

1. existența lui *Dasein* nu este ca aceea a unui lucru, ci a unui eu, a unei ființe personalizate;

⁹⁷ Anton Hüghi și Paul Lübcke, *Filosofia în secolul XX*, București, Editura All, 2003, p. 137.

⁹⁸ Tudor Ghiddeanu, *Conștiința filosofică de la Husserl la Teilhard de Chardin*, Editura Junimea, Iași, 1981, p. 82.

2. este propria sa posibilitate, *proiect* (*Entwurf*);

3. *Dasein* este libertate. Modul de a fi, esențial pentru ființa umană, constă în a se proiecta către posibilitățile sale, de a ieși din sine, în față, de a fi în lume, adică de a *exista*. Singura ființă care există este omul, în vreme ce lucrul sau celelalte ființe doar *sunt*⁹⁹.

Heidegger a realizat o reinterpretare fenomenologică, am spune noi, a *Ființei* din filosofia tradițională. A realizat chiar o reinterpretare a propriilor puncte de vedere. El însuși a recunoscut că s-a produs „o cotitură în gândirea lui, ce a intervenit în jurul anului 1930”¹⁰⁰. Din punct de vedere fenomenologic, Heidegger este preocupat de problema *Eu-ului*. A studiat cu mare atenție demersul întreprins de Husserl și a fost de acord cu el până la un anumit punct. Astfel, acceptă noțiunea de fenomen ca „ceea ce se arată în sine”, dar „îi reproșează acestuia faptul că filosofia sa se întemeiază pe o serie de premise tacite, pe care el însuși nu le-a supus unei analize fenomenologice riguroase. Potrivit lui Heidegger, cea mai problematică dintre premise este aceea că esența oricărui obiect îmi este accesibilă în același fel, în măsura în care îi pun existența «între paranteze», variind cu ajutorul imaginației obiectul de așa manieră încât facem abstracție, privându-l, de tot ce este de ordinul individualului și accidentalului, pentru a ajunge la ceea ce este valabil în chip universal pentru orice obiect de tipul respectiv. Dar cel puțin un lucru se sustrage acestui acces: «Eul» însuși”¹⁰¹. Heidegger îi reproșează lui Husserl faptul că eu-l nu este cercetat, la rândul său, prin metoda fenomenologică. La acesta din urmă, eu-l este identificat cu

⁹⁹ *Ibidem*, p. 82.

¹⁰⁰ Anton Hüghi și Paul Lübcke(coord.) *Filosofia în secolul XX*, București, Editura All, 2003, p. 137.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 138.

unitatea fluxului conștiinței în interiorul căruia obiectele sunt sesizate. Prin urmare, eu-l nu este un obiect pentru conștiință, ci este conștiința însăși care sesizează obiectele în mod nemijlocit, deși „Husserl tratează eul ca un obiect între alte obiecte, prin faptul că trece de la eul individual la esența universală a Eu-lui”¹⁰². Heidegger se întreabă cum poate conștiința să sesizeze nemijlocit chiar eul pur. E de părere că esența eu-lui ține chiar de existența sa, pentru el, eu-l există în sine, indiferent de proprietăți esențiale sau accidentale. Dacă în cazul obiectelor noi putem vorbi despre faptul că ele au proprietăți întâmplătoare ce nu le deosebesc esențial de alte obiecte, ci doar le particularizează, în cazul eu-lui putem pune problema astfel. Eu-l este esențial prin simplul fapt că ființează. În cazul obiectelor putem face deosebirea datorită unor proprietăți necesare, generale, esențiale care le deosebesc de alte categorii de obiecte. Eu-l însuși nu posedă proprietăți care-l deosebesc de alte obiecte și proprietăți particulare individuale. Limita menționată de Heidegger în privința demersului filosofic întreprins de Husserl este tocmai problema eu-ului care nu se poate privi și sesiza nemijlocit pe sine însuși. El a simțit nevoia să completeze această omisiune a lui Husserl, și e de părere că eu-l e esențial prin simpla lui ființare. Argumentează prin faptul că atunci când eu ca subiect mă refer la mine însumi, constatările țin de faptul că exist. Pot să afirm ceva despre mine însumi plecând de la premisa că eu exist. „Relația mea cu propria cviditate (esență) aparține în mod absolut necesar de ceea «ce» eu «sunt». Este o trăsătură fundamentală a tuturor proprietăților mele faptul că le pot «avea» doar dacă mă raportez la faptul că ele există sau nu. Accesul meu inițial la Eu nu este o contemplare obiectualizatoare, ci

¹⁰² *Ibidem*, p. 138.

experiența atitudinii mele față de propria existență ca trăsătură fundamentală a tuturor acelor «proprietăți» care constituie Eu-l meu. Eu-l poate avea «trăsăturile» sale și poate «fi» doar atunci când se raportează la existența sa, la al său «fapt – de – a – fi – în – deschis» (*Dasein*)¹⁰³. Pe firul raționamentului său au mers mai târziu și alți gânditori.

Se pare că problema cu privire la *ființă* este cea mai importantă pentru Heidegger, problemă pe care a susținut-o cu toată puterea, dar care l-a îndepărtat de Husserl. Este bine cunoscut faptul că Heidegger a fost asistentul lui Husserl, apreciat în mod deosebit de acesta, dar care l-a contrazis vehement în anumite probleme prin lucrarea sa *Ființă și timp*. Ruptura dintre ei l-a determinat să se îndeparteze de începuturile reflecțiilor sale, puternic marcate de filosofia husserliană. A simțit nevoia să-și exprime propriile puncte de vedere pe care le-a susținut cu argumente demne de luat în seamă. Scrierile sale prevestesc schimbări importante în atitudinea gânditorilor epocii sale.

Heidegger a trăit la începutul secolului al XX-lea o perioadă în care cuceririle științei ocupau un loc central în viața spirituală. Acest lucru l-a determinat pe acest important gânditor german să-și întoarcă privirea către existența din punct de vedere filosofic. A făcut-o influențat fiind de filosofia fenomenologică a lui Husserl. Este important de menționat faptul că gândirea filosofică ce a urmat gândirii filosofice a lui Husserl a fost influențată într-un fel sau altul de aceasta. Fiecare dintre gânditorii ce i-au urmat s-au raportat, fie și critic, la ideile lansate de acesta. Cu toate că cei doi n-au ajuns niciodată la un consens, interacțiunea lor este importantă pentru istoria filosofiei, a fenomenologiei, în mod special. Abordarea fenomenologică a ființei este o

¹⁰³ *Ibidem*, p. 142.

etapă esențială (dar intermediară) în dezvoltarea propriului punct de vedere cu privire la ființare. Heidegger are pretenția de a fi realizat o analiză mai profundă decât Husserl în ceea ce privește ființarea (de altfel, critică enunțurile concluzive ale acestuia). Noi am spune că în fenomenologia lui Heidegger nu se aplică reducția fenomenologică. Pentru el nu este necesară o astfel de punere între paranteze, treptată, pentru a se ajunge la om așa cum se arată în atitudinea lui naturală, ca un ego transcendental. Tocmai de aceea, spre sfârșitul anilor '20 Heidegger a hotărât ruptura cu magistrul și evoluția individuală. Această despărțire a fost benefică deoarece Heidegger ne-a dezvăluit și alte sarcini ale fenomenologiei. Încet, dar sigur, fenomenologia depășește granițele filosofiei, devine o modalitate de abordare în toate domeniile: știință, artă, chiar religie și chiar domenii aplicate. Aceasta demonstrează faptul că fenomenologia este o gândire justă, capabilă să rezolve nenumărate probleme importante pentru om.

2.3.1. **Orientarea intențională a Dasein-ului**

Deși nu a folosit expresia preferată a lui Husserl – *intenționalitate* – în *Ființă și timp*, Heidegger ne vorbește despre aceasta, caracterizând Dasein-ul. Cunoaștem foarte bine faptul că la Husserl *orice percepție, reprezentare, raționament sunt orientate spre ceva*; cu alte cuvinte, conține o intenționare a ceva. *Apariția și desfășurarea lor sunt caracterizate de această orientare către ceva, între ele existând o legătură indisolubilă*. Heidegger ajunge și el la următoarea concluzie: „Existența este o trăsătură fundamentală a ceea «ce» sunt; dar eu pot exista doar atunci când mă raportează la ființarea în întregul ei. Așa cum o trăsătură necesară a Dasein-ului meu este faptul că mă raportează la

existența mea, tot astfel, eu *nu pot exista ca ființare izolată, ci, dimpotrivă, sunt orientat intențional spre ființarea în întregul ei*. Eul nu este un «subiect» izolat față în față cu un «obiect» izolat, iar intenționalitatea nu este un «raport» mistic între un subiect și un obiect, care *stricto sensu* pot exista și independente unul față de celălalt. Deoarece Eul poate fi doar prin faptul că este în deschis (*da*), el trimite ca ființă în deschis (*Dasein*) dincolo de sine însuși spre ființarea în întregul ei”¹⁰⁴. Observăm că discipolul lui Husserl nu neagă intenționalitatea, dar o leagă direct de ființare. Prin urmare, intenționalitatea nu caracterizează doar anumite acte ale ființei, ci ființa în întregul ei. Însăși existența ființei depinde de prezența intenționalității. „*Intenționalitatea este o trăsătură fundamentală a modalității mele de a – fi – în – deschis*, existența nu poate fi separată de ceea ce eu sunt, experimentez totodată că *pot exista doar atunci când sunt orientat intențional spre un obiect din ambientul meu*”¹⁰⁵. El a înțeles foarte bine faptul că fenomenologia ar fi golită de conținut fără conceptul de intenționalitate, dar ea caracterizează Eul ca temei pentru noul concept de *Dasein*. A încercat în acest fel o schimbare radicală de perspectivă aproape desființând conceptele tradiționale de *Eu, conștiință, subiect* și ignorând rolul lor în metafizică și cunoaștere.

Heidegger a fost criticat de Jaspers care a afirmat că noi nu putem cunoaște niciodată ființarea *în sine*, ci numai modul în care ea există pentru *noi*. Acesta din urmă ne explică faptul că reprezentările noastre pot să nu coincidă exact cu obiectele existente în realitate. De asemenea, *actele mele de conștiință pot să nu fie orientate către*

¹⁰⁴ Heidegger, *Gesamt*, pp. 24, 90 și 446 (1927), citat de Anton Hüghi și Paul Lübcke (coord.), în *Filosofia în secolul XX*, București, Editura All, 2003, p. 144.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 144.

obiecte existente obiectiv. Intenționalitatea este o stare de fapt a conștiinței, dar nu toate obiectele intră sub incidența ei, ci doar acelea care sunt vizate. Așadar, Heidegger a fost criticat aspru de contemporanii săi, interesați de aceste probleme și care au căutat argumente incontestabile pentru a-și susține punctele de vedere. Am spune că toate aceste controverse nu au făcut decât să consolideze filosofia fenomenologică și să-i facă auziți pe cei ce au contribuit la dezvoltarea ei. Heidegger a încercat să pună accent pe imanență, în defavoarea transcendenței. În acest fel, condiționează subiectul de contactul direct cu obiectul și limitează capacitatea de cunoaștere a omului. Ori omul are capacitatea de a-și imagina obiecte care încă nu există, poate (spre deosebire de alte ființe) să facă previziuni ș.a.m.d. Desigur, este deosebit de importantă existența obiectivă, independentă de conștiința și voința mea, dar la fel de importantă (îndrăznim să afirmăm) este existența dependentă de conștiință. În interiorul conștiinței se realizează conexiuni inedite care nu pot exista în realitatea obiectivă, dar care ne ajută să o înțelegem pe aceasta. Analisti ai fenomenologiei comentează: „Cum ajunge «conștiința» la lucrurile independente de conștiință, cum dobândesc părerile «subiective» valabilitate «obiectivă» – tot acest complex problematic al teoriei cunoașterii este respins de Heidegger. El susține că este o eroare să crezi că, din cauză că intenționalitatea (faptul de a fi orientat intențional) este o trăsătură fundamentală a «sferei conștiinței», a «subiectivității», ar trebui ca și obiectul intenționalității să fie ceva «de ordinul conștiinței», ceva «subiectiv»”. În viziunea teoriei cunoașterii tradiționale, desăvârșită de Descartes, cauza care duce la erori în cunoaștere este faptul că suntem orientați către ființare, fapt care ne plasează „întotdeauna deja dincolo” de sfera pur subiectivă. „De

aceea, Eul nu este în mod primar un «subiect» care se raportează la stările interioare ale conștiinței sale, ca o ființare care se raportează la existență și care poate exista doar în măsura în care este orientată intențional spre ființarea în întregul ei”¹⁰⁶. Dar trebuie să menționăm faptul că *Heidegger pune accent pe intenționalitatea Dasein-ului* care este o ființare ce nu poate fi descoperită, în ceea ce are esențial, printr-o obiectualizare, ci prin experiența ființării în care este inclusă raportarea la propria existență. Prin urmare, „Dasein-ul se raportează la propria existență, dar mai ales se raportează la ființa ființării în genere și care constituie o condiție de raportare proprie la existență și la restul ființării de care se diferențiază. Heidegger este destul de clar în ceea ce privește intenționalitatea Dasein-ului. Acesta nu se orientează intențional doar spre ființarea în măsura în care ființa ființării se deschide prin intermediul unei anumite înțelegeri a ființei ... ființa trebuie să se reveleze, pentru ca ființarea să poată fi descoperită”. Diferențierea dintre ființă și ființare a fost numită de Heidegger *diferență ontologică*. Insistă și afirmă că Dasein-ul poate fi înțeles doar înțelegând diferența ontologică. Consideră că ființa trebuie să fie cu necesitate deschisă Dasein-ului pentru ca el să se poată orienta intențional spre ființare. *Transferă intenționalitatea la nivel ontologic*, unde este vorba despre existența existenței, în genere, care devine intențională atunci când ne orientăm spre ea, când devine obiect al observației noastre.

Pentru Heidegger, fenomenologia este metodă și ontologie în același timp. Ca metodă, fenomenologia are rolul, ca prin cercetare, să dezvăluie ceea ce se arată în sine însuși, adică fenomenul. Prin ea avem acces la sensul ființei

¹⁰⁶ Heidegger, *Ființă și timp*, București, Editura Humanitas, 2003, p. 243.

(care ține de ontologie). Putem spune că din această perspectivă, „«ontologia este posibilă numai ca fenomenologie». Ca ontologie, fenomenologia devine «ontologie fundamentală», care are ca sarcină să releve structurile fundamentale ale ființării umane. Ea poate ajunge la această țintă cercetând fenomenele vieții cotidiene în vederea aflării unor structuri continue și a stabilirii sensului lor. De aceea, ea trebuie să recurgă nu numai la descrieri de fenomene, ci și la interpretări ale sensului lor. Ea procedează «hermeneutic» și devine «hermeneutică» ... O filosofie universală, la care ținea Husserl, rămâne posibilă. Dar «filosofia este o ontologie fenomenologică universală, plecând de la hermeneutica ființării umane». Ea operează cu ființa (*Sein*) ca o realitate «transcendentă», dar o înrădăcinează în sfera «transcendentală». «Orice descifrare (*Erschliessung*) a ființei ca *transcendens* este cunoaștere transcendentală»¹⁰⁷.

Deși s-a concentrat asupra ontologiei ființei în timp, Heidegger nu a putut să nu facă referire, la acea vreme, la fenomenologie. Deși a respins-o în multe demonstrații ale sale, a introdus-o pe tărâmul ontologiei. Acesta este încă o dovadă a faptului că fenomenologia a devenit o modalitate de gândire indispensabilă cercetătorului, iar Husserl și ceilalți gânditori nu au făcut altceva decât să scoată la iveală importanța și utilitatea ei.

¹⁰⁷ Andrei Marga, *Introducere în filosofia contemporană*, Polirom, Iași, 2002, p. 206.

Capitolul II

GÂNDIRE FENOMENOLOGICĂ ȘI INTENȚIONALITATE ÎN FILOSOFIA FRANCEZĂ

1. CONDIȚII SOCIAL-ISTORICE ALE APARIȚIEI FENOMENOLOGIEI FRANCEZE

Fenomenologia este o orientare filosofică nouă care rupe tradiția materialismului și a idealismului, situându-se pe o poziție neutră. Caută să nu avantajeze nici una dintre aceste orientări tradiționale și să înlăture unilateralitatea unei concepții filosofice. Multora dintre filosofi le-a fost știrbită valoarea de această unilateralitate (e vorba de puncte de vedere situate strict pe pozițiile materialismului sau ale idealismului filosofic). Fenomenologia a fost fundamentată de Husserl în domeniul gnoseologiei, deoarece era, la acea vreme, un domeniu care cerea rezolvarea unor probleme. Mai târziu, probleme din domeniul existenței social-umane concrete au cerut rezolvare, iar această sarcină a revenit urmașilor lui Husserl. Conchidem că fenomenologia se află într-o strânsă interdependență cu apariția și manifestarea unor necesități teoretice, dar și practice. Ea apare în domeniul teoretic, dar „migrează” către domeniul existenței concrete. Această „migrație” se datorează îndeosebi fenomenologilor francezi. „Fenomenologia franceză, spre deosebire de fenomenologia inițiată la germani de Husserl și dezvoltată de Max Scheler, este o variantă mai realistă, ancorată în problematica omului concret și a istoriei efective. Caracterul mai realist al fenomenologiei franceze constă, înainte de toate,

în faptul că înțelege și cercetează esențele în strânsă legătură cu existența. În acest spirit, fenomenologii francezi, între care Maurice Merleau-Ponty, Alexandre Koyré, Emanuel Lévinas, Gaston Berger, Raymond Polin, Mikel Dufrenne și Paul Ricœur, au contribuit în mod decisiv la reorientarea fenomenologiei de la problemele logico-gnoseologice, spre care fusese îndreptată la începutul secolului de Husserl, la cele ontologice (inclusiv la ontologia umanului), ale culturii și ale societății, probleme numai schițate de ultimul Husserl și abordate ceva mai amplu de Scheler, din perspectiva unei axiologii care supraetaja valorile în raport cu omul real și istoria sa”¹. Putem spune că fenomenologia franceză constituie întoarcerea filosofiei către concret. Pe măsură ce ne depărtăm de Husserl și de perioada sa de influență intensă, observăm că în fenomenologie are loc o trecere de la subiectul cunoașterii la obiectul cunoașterii, de la gnoseologie către ontologie. Așa se explică apariția unor noi orientări în filosofie, cum ar fi existențialismul. Tradiția cartesiană care a dominat filosofia franceză și nu numai, de la sfârșitul secolului al XIX-lea până pe la 1930, este pusă în dificultate de următoarea întrebare: „unde rămâne existența celuilalt? Celălalt, celălalt om, celălalt subiect, face parte dintre lucrurile de care mă lovesc în lume și care devine astfel obiect al cunoașterii mele”². Idealismul de până atunci era criticat ca fiind un raționalism abstract, rupt de evenimentele istorice. Ori, este cunoscut faptul că în Franța evenimentele istorice au adus modificări esențiale în toate domeniile vieții, de la aspectele economice până la cele culturale. Sartre și Merleau-Ponty au sesizat acest lucru și au acordat o atenție deosebită istoriei.

¹ Ioan N. Roșca, *Specificul fenomenologiei franceze: Maurice Merleau-Ponty*, Târgu-Mureș, Editura Ardealul, 2002, p. 8.

² Anton Hüghi și Paul Lübcke (coord.), *Filosofia în secolul XX*, Editura All, București, 2003, p. 368.

Ei au căutat să ancoreze fenomenologia în realitatea social-istorică concretă. Au dorit să creeze o filosofie folositoare omului. S-au străduit să facă din fenomenologie o metodologie de intervenție în rezolvarea unor probleme cu care se confruntă omul secolului al XX-lea și al XXI-lea. Este evident faptul că filosofia franceză realizează o schimbare de direcție către concret, acesta fiind înțeles drept „contextul de mijlocire pe care subiectul uman îl trăiește, și anume lumea socială, istorică și lingvistică în care el există”³. Pe la jumătatea secolului al XX-lea fenomenologia coexistă în bune condiții cu existențialismul, care cunoaște și el o dezvoltare fără precedent (pune în evidență trăsătura fundamentală a existenței umane – libertatea). Dacă existențialismul se reapropie de subiectivism, problematica filosofiei lui Merleau-Ponty se păstrează pe linia unei fenomenologii a existenței. Prima jumătate a secolului al XX-lea a fost marcată de două războaie mondiale care au generat importante prefaceri socio-umane, au influențat gândirea filosofică, au pus în centrul atenției oamenilor de cultură problematica omului și a istoriei. Specialiștii s-au pus de acord asupra faptului că fenomenologia franceză este influențată în mod direct și de filosofia lui Bergson, precum și a lui Descartes. Cei doi gânditori francezi au avut un rol deosebit de important în filosofia franceză, dar mai ales în filosofia universală. Bergson a intuit necesitatea apropierii filosofiei de om (mai exact, discordanța dintre condiția omului, ca entitate extrem de complexă, dinamică și imaginea sa în operele gânditorilor vremii). Descartes, prin analiza *cogito*-ului, a influențat gândirea numeroșilor filosofi francezi și străini. Însuși Husserl l-a considerat cel mai mare gânditor al Franței. Științele particulare au contribuit și ele la evoluția fenomenologiei,

³ *Ibidem*, p. 369.

alături de celelalte orientări filosofice, în special existențialismul. Astfel, științele naturii, științele interdisciplinare, psihologia au cunoscut o atenție deosebită din partea fenomenologilor francezi.

Fenomenologia din Franța este reprezentată de nume ilustre precum Emmanuel Lévinas, Raymond Polin, Gabriel Marcel, J.P. Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricœur, Mikel Dufrenne ș.a. Efervescența pe plan social de la începutul secolului al XX-lea din întreaga Europă, precum și trecutul social-politic și istoric al Franței, au determinat orientarea gândirii culturale și filosofice spre problematica omului concret, privit în contextul existenței sale. Astfel, criza economică și socială a anilor 1929-1933 a determinat pătrunderea fenomenologiei lui Husserl, a lui Max Scheler, precum și a existențialismului gândit de Martin Heidegger în Franța. Fenomenologia germană este preluată de gânditorii francezi și aplicată în gândirea științifică, social-istorică și culturală în mod specific. Subliniem încă o dată faptul că tensiunile sociale legate de primul război mondial, de perioada interbelică au dus la reorientarea gândirii franceze asupra omului, educației, libertății, valorii, fericirii, religiei ș.a.m.d. Prin operele lor, gânditorii francezi dezvoltă reacții față de evenimentele social-istorice petrecute la acea vreme. De exemplu, Gabriel Marcel abordează tema libertății și acțiunii umane în lucrările *Être et avoir* și *L'homme problématique*. Raymond Polin publică lucrări de fenomenologia valorii, cum ar fi *La création des valeurs*. Maurice Merleau-Ponty publică lucrări precum *La structure du comportement*, *La phénoménologie de la perception*, care dau o nouă perspectivă gândirii fenomenologice⁴.

⁴ Ioan N. Roșca, *Specificul fenomenologiei franceze: Maurice Merleau-Ponty*, Editura Ardealul, Târgu-Mureș, 2002, pp. 7-25.

Acesta este pe scurt climatul în care apare și se dezvoltă fenomenologia franceză.

2. GABRIEL MARCEL ȘI ÎNCEPUTURILE FENOMENOLOGIEI FRANCEZE

Gabriel Marcel a trăit între anii 1889-1974. Se numără printre primii fenomenologi francezi, în special prin lucrarea *A fi și a avea*, publicată în anul 1935. Reflecțiile sale cunosc însă o influență fenomenologică încă din conținutul lucrării *Jurnal Metafizic*, publicată în anul 1927. Specificul fenomenologiei franceze (orientarea filosofiei către concret) transpare încă din operele acestui gânditor. Reflecțiile sale filosofice sunt impregnate de noua orientare a fenomenologiei franceze către existență, concret, om, valoare, istorie. Această nouă direcție a reflecției fenomenologice se datorează condițiilor social-istorice concrete, mai exact schimbărilor produse în acest domeniu. În plan strict filosofic, observăm că fenomenologia lui Heidegger se îndreaptă către existențialism. Constatăm că fenomenologia la Husserl a luat naștere pe tărâmul gnoseologiei, dar în scurtă vreme chiar discipolii și colaboratorii lui Husserl o extind la ontologie, estetică, etică, axiologie ș.a.m.d. Constatăm că, începând cu cea de a doua jumătate a secolului al XX-lea, reflecția fenomenologică este preluată de diferite domenii ale științei, artă ș.a. De exemplu, psihologia invocă astăzi din ce în ce mai des ideile fenomenologiei. Prin urmare, reflecțiile lui Gabriel Marcel și întreaga fenomenologie franceză se înscriu în evoluția firească a fenomenologiei, evoluție pe care Husserl, spre sfârșitul vieții, a conștientizat-o. Punctul nostru de vedere este că apariția fenomenologiei și a existențialismului (orientări coexistente ale filosofiei contemporane) a fost favorizată și de contextul prăbușirii idealismului neohegelian.

Deși se numără printre creatorii existențialismului religios, Gabriel Marcel a elaborat idei pe care apoi le-a analizat din perspectivă fenomenologică. În lucrările sale *Jurnal Metafizic*, *A fi și a avea*, *Omul problematic*, și-a pus problema dacă nu cumva există esențe ce nu se manifestă ca existențe. Atunci când abordează problema credinței, se întreabă dacă am putea considera credința ca pe o judecată de existență; mai exact, își pune problema dacă nu cumva ceea ce noi hotărâm că există o facem pe baza unei credințe. Cu alte cuvinte, abordează credința ca pe o cale de acces către existență și cunoaștere. La Gabriel Marcel fenomenologia îmbracă forma intersubiectivității. S-a ocupat în special de fenomenologia lui „a avea”. A avea înseamnă a putea dispune de, sau a avea putere asupra. Acest fel de a avea implică existența corpului, acesta devenind reperul lui „a avea”. Acest filosof își direcționează analiza spre tensiunea care opune interioritatea exteriorității (subiectivitatea – obiectivitatea) în faptul de a avea; tensiunea care se naște între om și lucrul pe care îl are, adică tragedia lui „a avea” (așa cum a fost denumită această tensiune). Mergând pe firul logic al problemei, „a avea” nu poate exista în afara lui „a fi”, este o modalitate de a exista. Se remarcă aici influența tezei lui Descartes asupra gândirii lui Gabriel Marcel, numai că unul dintre termeni este schimbat, este mai greu de determinat. *Filosoful s-a gândit dacă este cu putință sublinierea lui a avea în a fi*. A ajuns la concluzia că ar fi posibilă prin modificarea modalității de a exista. În acest fel se poate trece de la posesia brută la creația personală. Obiectul nu mai este într-o simplă posesie, ci este sublimat în ființă și devine o prelungire a interiorității. **A avea este o modalitate de a exista**, după Gabriel Marcel. Dacă interpretăm această afirmație prin prisma fenomenologiei, identificăm subiectul

intențional („a avea”). „A avea”, din momentul în care este vizat, devine prelungire a interiorității, devine immanent existenței însăși.

Reflecțiile francezului G. Marcel se angajează în analiza și explicarea a trei probleme abordate: angajarea, corporalitatea, raportul cu celălalt. În problema raportului dintre obiect și subiect, G. Marcel consideră că obiectul este un dat pentru noi și e transpus de subiect într-un alt plan – impresia senzorială. Subiectul funcționează ca un receptor care primește mesaje de la emițător, le traduce și de abia atunci noi avem un contact intermediat cu obiectul. Sistemul său filosofic este *întemeiat pe elementul intenționalității*, deoarece, prin percepție, subiectul este orientat către mediu. Am fi tentați să credem că G. Marcel a separat subiectul de mediu cu ajutorul percepției. Corpul s-ar interpune între subiect și obiect. Corpul este într-adevăr un receptor, dar este indisolubil legat de eu-l care instrumentează corpul. Prin urmare, corpul nu este un lucru care fragmentează legătura dintre eu și obiect, ci dimpotrivă este un instrument al eu-ului, instrument care-l orientează pe acesta către obiect și stabilește un flux de informație. Mai mult, eu-l însuși poate deveni un instrument de explorare a corpului. Nu știm cât de solidă este această presuposiție a lui Marcel, dar se poate trage următoarea concluzie, extrem de importantă: „noi nu «avem» un corp, ci suntem corp, iar corpul este o perspectivă anume asupra lumii. Obiectul ne este dat întotdeauna în perspectivă – noi trăim ca un corp în timp ce-l privim”⁵. Indiscutabil, corpul este orientat către lume. Există riscul înțelegerii greșite a acestui raționament. Marcel nu se limitează la o simplă contopire între corp și sine; el nu reduce omul la simpla existență corporală. Acest

⁵ Gabriel Marcel, citat de Anton Hüghi și Paul Lübcke (coord.), în *Filosofia în secolul XX*, Editura All, București, 2003, p. 390.

gânditor aduce în atenție ideea corpului propriu. Pentru el „existența înseamnă o participare nemijlocită la lumea înconjurătoare, pe care o definește prin conceptul de *engagement* (angajament). Angajament înseamnă a fi deja implicat într-o situație dar și a te angaja într-o situație pentru ceva, a te «lega» de acest ceva și de a fi responsabil în raport cu acesta. Determinarea existenței ca a fi în situație (*être en situation*) este asociată (ceva mai târziu) de acesta cu conceptul fenomenologic al faptului de a-fi-în-lume”⁶. G. Marcel ne explică foarte limpede concepția sa despre corp: „Un instrument este ceva care se situează în fața noastră, care se află în afara noastră. Dar corpul nu este ceva pe care-l «avem» în același fel ca pe un instrument; el nu se află la dispoziția noastră în aceeași manieră. Dimpotrivă, el este condiția pentru a putea utiliza în genere instrumente. El nu este ca alte lucruri un dat, ci condiția pentru faptul că ne poate fi dat ceva”⁷. Marcel e de părere că identitatea noastră este dată într-o anume măsură de corp; acesta deține percepția care oferă accesul nemijlocit către lume și care contribuie la formarea impresiilor. Acest corp, care este al meu (afirmă Marcel), nu este altceva decât o perspectivă fundamentală asupra lumii. „Pentru mine, el deține o poziție aparte, este centrul care ordonează experiențele proprii și universul meu”⁸. Acest gânditor aduce în discuție raportul față de celălalt. Astfel, pentru el celălalt se află în afară, tot așa cum eu însumi mă aflu în afară pentru celălalt. Fiecare celălalt poate descoperi în exterior o experiență comună. Cunoașterea devine reciprocă, iar raporturile interumane se schimbă sub aspectul apropierii. „Celălalt încetează a mai fi un «oarecare»; el devine

⁶ *Ibidem*, pp. 389, 390.

⁷ *Ibidem*, p. 390.

⁸ *Ibidem*, p. 390.

un «tu» (*toi*) pentru mine. Se formează o unitate în care celălalt și eu formăm un «noi» (*nous*)⁹. *Observăm schimbarea de direcție a fenomenologiei franceze care pune accent pe intersubiectivitate. Subiectul cunoscător nu mai este privit ca fiind singular, ci este pus în relație cu celălalt. Este luată în discuție interacțiunea cu ceilalți, cu mediul, care joacă un rol esențial în evoluția individului, sub toate aspectele. Fenomenologia franceză nu face abstracție de contextul concret în care individul există și se manifestă, ci dimpotrivă îl concepe pe subiect orientat către exterior și caută să înțeleagă și să explice această orientare și consecințele ei asupra cunoașterii, existenței ș.a.m.d. Reiese faptul că fenomenologia franceză este interesată în a scoate în evidență omul real, concret. Ea este influențată de fenomenologia germană, dar și de curentul existențialist care începe să prindă contur și care oferă o perspectivă incitantă asupra omului.*

Suntem de părere că Gabriel Marcel a încercat să stabilească certitudinea existenței eu-lui prin evidențierea orientării lui către ceilalți; interacțiunea cu celălalt îmi dă posibilitatea să îl descopăr pe acesta, dar mai ales să mă descopăr pe mine însumi. „Celălalt, cu care sunt legat într-o comunitate, *«mă dezvăluie mie însumi»* (me découvre à moi même), mă arată pe mine însumi. Abia în acest sens ajung la mine însumi prin ceilalți. *Raportul meu față de mine însumi se poate desfășura doar printr-un raport reciproc cu celălalt (l'autre).* Cu alte cuvinte, raportul de dialog este condiție, presuposiție pentru realizarea raportului cu sine¹⁰. În problema cunoașterii, a raportului dintre obiect și subiect (ca termeni ai cunoașterii aflați într-o legătură indisolubilă)

⁹ Gabriel Marcel, citat de Anton Hüghi și Paul Lübcke (coord.) în *Filosofia în secolul XX*, Editura All, București, 2003, p. 391

¹⁰ *Ibidem*, p. 392.

Marcel critică idealismul, tradiția carteziană și neokantianismul. De aceea, consideră că „punctul de plecare al gândirii filosofice nu este, așa cum presupune idealismul, un subiect abstract, retras în sine, ci un eu care – prin corporabilitatea sa – este nemijlocit parte din lume și angajat în aceasta, deci o existență «încarnată»”¹¹. Prin urmare, dacă Descartes are în vedere conștiința de sine nemijlocită eu-lui (ca existență absolută), Marcel imaginează un traseu prin celălalt: pornind de la celălalt (cu care interacționez prin dialog) mă pot întoarce către mine, spre sinele meu. Cu alte cuvinte, numai orientându-mă către celălalt (corporal și spiritual) pot ajunge la mine însumi. Interacțiunea cu celălalt îmi dă posibilitatea să mă sesizez pe mine însumi. *Orientându-mă către celălalt, de fapt vizez persoana mea.*

În acest fel, Gabriel Marcel încearcă elaborarea unei filosofii a concretului, după cum singur recunoaște. A încercat din răputeri să arate că nu rațiunea ca gândire abstractă ne dă concretul; acesta este un dat nemijlocit, un dat prealabil, iar reflecția este orientată către el. El definește concretul ca fiind situația prin care avem parte de corporalitatea noastră, corporalitate pe care o avem în comun cu ceilalți.

3. JEAN PAUL SARTRE ȘI MIȘCAREA FENOMENOLOGICĂ

Printre iluștrii fenomenologi ai Franței se numără și Jean Paul Sartre. El a trăit între anii 1905-1980 și a scris nenumărate lucrări, printre care se numără *Ființa și neantul* – 1943 (lucrarea la care se raportează majoritatea comentatorilor atunci când analizează aspecte ale filosofiei lui Sartre), *Căile libertății* (1949), *Critica rațiunii dialectice* (1960),

¹¹ *Ibidem*, p. 392.

Cuvintele (1964). Concepția sa filosofică a cunoscut un drum sinuos și complex. Ea a fost influențată de trei mari gânditori (sistemele lor filosofice sunt diferite, dar pline de forță și entuziasm): Hegel, Husserl, Heidegger. Am putea spune că Sartre a preluat de la fiecare ceea ce i s-a potrivit. „Prin Sartre, în spațiul francez, totul capătă denumirea de existențialism și se caută alte puncte de sprijin în istoria gândirii”¹². Tema centrală a concepției sale filosofice este *libertatea contra Ființei*. Multă vreme Sartre nu a știut să păstreze echilibrul între „în sinele” (reprezentat de obiectivitatea lucrurilor) și „pentru sinele” (reprezentat de conștiința suverană, transcendentă și care „introduce neantul în lume”). Filosofiei sale îi e caracteristică teza conform căreia „existența precede esența”. „Omul nu are altă esență decât cea pe care și-o dă el însuși în fiecare moment; el este liber în mod absolut, *condamnat să fie liber*, și poate dobândi o existență «autentică» numai smulgându-se din conformismul vieții cotidiene, «alegându-se»”¹³. Deși o bună parte din reflecțiile sale filosofice sunt marcate de credința într-o libertate absolută, metafizică care conferă autenticitate, independent de obiectivarea socială, Sartre revine și caută să restabilească coordonatele libertății, raportul dintre *în sine* și *pentru sine*, dintre obiectiv și subiectiv. Cu toate acestea, opera sa filosofică se înscrie în revigorarea filosofiei franceze. Acest gânditor concepe filosofia ca pe o dezbatere publică (la fel ca în filosofia Greciei antice). De asemenea, nu s-a mulțumit cu reflecția; el s-a angajat politic în susținerea punctelor sale de vedere. Pe tot parcursul vieții a fost înconjurat de prieteni care l-au încurajat să studieze și să scrie. Raymond Aron l-a convins să studieze fenomenologia în

¹² Al. Boboc, *Filosofi contemporani. Fenomenologie, hermeneutică și ontologie*, Cluj-Napoca, Editura Grinta, 2006, p. 164.

¹³ *Dicționar de filosofie*, Editura Politică, București, 1978, p. 616.

Germania. Se spune despre Sartre că își dorea „să poți să vorbești despre orice lucru și să faci filosofie, în același timp”. Pentru el filosofia trebuie să fie accesibilă tuturor; „ea nu e un lucru prețios rezervat doar unora”. Revenind la prietenul său din tinerețe Raymond Aron, acesta „l-a convins că fenomenologia îndeplinește aceste cerințe: depășirea idealismului și realismului, afirmarea suveranității conștiinței și a prezenței lumii, așa cum ne este ea prezentată”¹⁴. Pe parcursul evoluției sale, a fost atras și de existențialism. Astfel, a aprofundat operele lui Husserl și Heidegger. El s-a înscris fără probleme în cadrul mișcării fenomenologice (contrar părerii unora), iar opera sa a cunoscut mai multe etape: perioada prefenomenologică, psihologia fenomenologică, ontologia fenomenologică, existențialismul fenomenologic. Aceste etape au definit concepția sa despre fenomenologie care cuprinde (printre altele) temeiul comun, magia emoțiilor, absență și neant, corpul, fenomenologia – critica rațiunii dialectice.

În lucrarea sa *L'Être et le Néant*, Sartre susține următoarele teze subiectiviste: existența umană precede esența; libertatea este absolută; actele umane sunt echivalente. Prima afirmație este o reformulare în manieră personală a postulatului fenomenologic nihilist „nici”, „nici”. Plecând de la eul pur care este intențional, Sartre consideră că omul ca o existență ce se caracterizează prin transcendență, prin tendința permanentă de a se autodepăși și de a depăși lumea dată. Prima teză se referă la faptul că omul nu beneficiază de o esență umană dată, înăscută, ci își constituie trăsăturile sale definitorii prin proiectele sale de surmontare a situației sale. În acest fel, se află într-un conflict permanent cu lumea în genere, dar mai ales cu sine, deoarece „omul

¹⁴ Simone de Beauvoir, *In den besten Jahren*. Reinbek, 1985, apud Anton Hüghi și Paul Lübcke (coord.).

nu este ceea ce este, ci este ceea ce nu este". Conceptul de situație (adică ceea ce Husserl numește corelație între eul uman și lume) îl apropie într-o oarecare măsură pe existențialistul Sartre de fenomenologie. Deși consideră că situația cuprinde Pentru – Sinele și În – Sinele, adică, pe de o parte conștiința, iar pe de altă parte, datul natural al omului, deși afirmă că situația nu e nici obiectivă, nici subiectivă, în final el privilegiază Pentru – Sinele, acordându-i un rol determinant. Cea de a doua teză decurge din prima deoarece omul își manifestă permanent tendința de a transcende datele oricărei situații, de unde rezultă că el este absolut liber, independent de circumstanțe, de timp sau de loc. Teza libertății absolute are în vedere libertatea interioară ca posibilitate nelimitată de a alege, de a adopta o atitudine. Trebuie menționat că alegerea e concepută de Sartre nu ca un act reflexiv, ci ca un *act preflexiv, precognitiv, legat de intenționalitatea omului ca subiect existențial*. Astfel, atitudinea este adoptată înainte de actul gândirii, conștiința având doar rolul de a asocia diverse idei, sentimente, acte de voință.

Sartre extinde caracterul absolut al libertății interioare la nivelul celei exterioare și de acțiune. Recunoaște însă că această trecere trebuie să fie legată de existența reală, care poate limita libertatea noastră tocmai prin natura ei. În dorința sa absolută de a demonstra imposibilitatea limitării libertății umane, Sartre arată că libertatea umană nu este limitată de existența reală, ci de felul cum omul percepe situația pe care o trăiește, de semnificația pe care omul o acordă situației, mai exact de situația pe care el e liber să o **aleagă** (alegerea se referă aici la posibilitatea omului de a alege la nivelul subiectivității). În sfera acțiunii, Sartre susține același lucru – libertatea absolută – deși recunoaște că e mai greu de realizat datorită interacțiunii cu ceilalți, cu interesele, idealurile lor (care pot să nu corespundă cu ale

noastre). La nivelul relaționării directe cu ceilalți oameni își manifestă nu numai cooperarea, ci și competiția, ceea ce îngreunează mult sau face imposibilă impunerea punctului de vedere personal.

Teza echivalenței actelor umane s-a născut ca o consecință a celorlalte teze. Dacă existența umană precede esența și dacă libertatea e absolută, rezultă că omul se *definește* nu prin ceea ce alege, ci *prin însuși faptul alegerii*. În această situație, *actul alegerii se constituie în esența omului*. Deși controversată, nici astăzi înțeleasă pe deplin, opera lui Sartre contribuie la dezvoltarea fenomenologiei franceze.

Observăm că Jean Paul Sartre este adeptul existențialismului, dar și al fenomenologiei pe care încearcă să le pună într-o dialectică destul de complexă. Acest gânditor se înscrie și el printre filosofi care încearcă să răspundă la întrebări nepuse încă. Există în Franța timpul acestor gânditori o emulație care îi determină să pună probleme noi legate de condiția umană, sub aspecte inedite. Despre Sartre putem afirma că are o concepție cu totul originală în care omul deține o putere de libertate de care nu este întotdeauna conștient, iar rolul gânditorului este acela de a-i netezi drumul cunoașterii posibilităților sale. Omul este privit de francezi într-o manieră total diferită. El ocupă locul central în orice activitate și este în același timp scopul majorității activităților. Înțelegerea și îmbunătățirea condiției umane (direct sau indirect) e una dintre preocupările esențiale ale filosofiei franceze a secolului al XX-lea.

Interesul lui Sartre este direcționat cu preponderență către determinarea ființei omenești ca angajament. El pornește de la subiectul conștient și ajunge la un dualism: ființa conștiinței și ființa obiectului. Acest dualism rezultă din

intenția lui Sartre (care deși a procedat la fel ca Descartes și Husserl pornind de la *Cogito*) de a evita greșeala lui Descartes care în final a considerat conștiința un lucru. În aceste condiții, Sartre consideră transcendența ca pe o depășire *activă* a datului către posibil. El a oscilat în permanență între fenomenologia lui Husserl și a lui Heidegger. În final și-a format propriul punct de vedere care-l evidențiază. Indubitabil, la acest gânditor francez avem de-a face cu *orientarea intențională a ființei către libertate*. Mai întâi caută să definească ființa (nu fără dificultăți), după care descoperă legătura sa directă cu libertatea. În problema explicării ființei, Sartre a înțeles că trebuie să înțeleagă problema omului ca subiect conștient. Conștiința îl caracterizează pe om, și astfel el poate pune întrebări cu privire la ființă. Merge mai departe și pune problema raportului dintre conștiință sau ființa omului și ființă, în genere. Aceasta creează o contradicție pe care Sartre o rezolvă astfel: „Ființa este – spune el – ceea ce este, în sensul că este fără absență, fără lipsă, deci fără ne-ființă. Această formă a ființei este ființa lucrului sau a obiectului. Un lucru este doar ceea ce este pentru că este incapabil să se pună în relație cu altceva. De aceea (spune Sartre) este «în sine» (en soi)”¹⁵. Interesul acestui fenomenolog se îndreaptă către modalitatea de a fi a omului. Descoperă că omul se raportează în ființa lui la sine însuși, el este pentru sine (pour soi). „Cu alte cuvinte el are modalitatea de a fi a conștiinței. Că ființa omului este conștiință, înseamnă că este o ființă distanțată față de dat. În calitate de conștiință, omul se smulge de ființare. Pentru a putea fi conștiință, el trebuie să poată trece dincolo de ființare. Sartre explică, sub influența lui Heidegger, că ființa omului poate fi caracterizată drept

¹⁵ J.P. Sartre, SN, 33, citat de Anton Hüghi și Paul Lübcke (coord.) în *Filosofia în secolul XX*, Editura All, București, 2003, p. 413.

transcendență. *Transcendență* înseamnă la Sartre *depășirea datului* (a fapticului, a existentului) *în direcția posibilului*. Legătura originară dintre ființa (ființă pentru sine a omului) și ființa în sine este neantizarea ca aneantizare a ființei (*néantisation d'être*)¹⁶. Autorul lucrării *Ființa și neantul* explică modalitatea de a fi a omului ca fiind în contradicție cu a fi în sine. „Ființa omului este ființa prin care pătrunde în lume un neant, o absență, o lipsă”¹⁷. Ființa omului explică Sartre este aceea care potențează pentru sine dorința sa de libertate. Mai întâi ființa omului există ca lipsă, ca un gol ce trebuie umplut. „Omul nu este niciodată în totalitate ceea ce este, ci dimpotrivă, este caracterizat printr-o lipsă permanentă de ființă și deci printr-un permanent dar nesatisfăcut (*désir*) de ființă”¹⁸. Conchidem că la Sartre *ființa omului este și o ființă posibilă care se conturează prin acțiunile sale, se creează, în permanență pe sine*. Constatăm că ființa omului este la acest fenomenolog conștiință, pentru sine, negativitate, neantizare, transcendență, lipsă de ființă, ființa posibilă. Și toate acestea vizează, după cum am mai afirmat, determinarea ființei umane ca libertate. *Omul* nu există pur și simplu, ci *este orientat intențional la existența sa ca ființă liberă*. Dar ce înseamnă libertate din perspectiva lui Sartre? Între ființa omului și „ființa sa liberă” nu e nicio diferență. „*A fi liber înseamnă a fi condamnat la libertate*” ne spune acest autor. Chiar renunțarea la libertate este o expresie a libertății. Dar omul poate fi liber doar dacă participă la o lume care-i opune rezistență și dacă se angajează. Înțelegem că libertatea ne este dată ca atare, dar ea este activată de voința omului de a se implica în lume. Sartre ne vorbește chiar despre un paradox al libertății: „Există libertate doar

¹⁶ *Ibidem*, p. 415.

¹⁷ *Ibidem*, p. 415.

¹⁸ *Ibidem*, p. 415.

în *situație*, și există situație numai prin libertate”. Așadar, situația constituie fundamentul pe care se desfășoară libertatea. Aceasta nu ar avea sens fără situațiile concrete care să o pună în evidență, tot așa cum situațiile sunt memorate datorită manifestării libertății. Ca și Gabriel Marcel, Sartre este preocupat, în reflecțiile sale de celălalt (autrui). Și el își pune problema lui a fi *în sine* (ființa obiectului) și a fi *pentru sine* (ființa subiectului). „Prin faptul că sunt privit dinafară, are loc o depășire a transcendenței mele. Aceasta este o «transcendență care mă transcende». Limita determinată a libertății mele stă în simpla existență a celui alt și anume în aceea că «transcendența mea există pentru o transcendență». Prin aceasta, celălalt nu mai este recunoscut doar ca obiect privilegiat, ci ca subiect. Prin existența mea ca obiect pentru celălalt ca subiect sau ca transcendență. Semnificația celui alt pentru mine acționează deci în interiorul raportului meu cu mine însumi. Raportul cu mine însumi este mijlocit în mod necesar prin celălalt, care mă privește”¹⁹. Mai mult, el pune problema unei lumi și anume *lumea celorlalți*. Într-o astfel de lume, lucrurile capătă semnificație, ne explică el, mai exact semnificație obiectivă. Iată cum filosofia franceză ne apropie de concret, mai mult, de concretul social și istoric, de relațiile intersubiective. Pentru el, omul nu este ceea ce este dat, ci este ceea ce devine. Libera alegere îl face pe om să se diferențieze. Cu toate acestea, demersul său conține elemente abstracte pe care el însuși le-a recunoscut. Maurice Merleau-Ponty, colaboratorul său în editarea unei publicații de la acea vreme, i-a arătat lui Sartre multe dintre limitele sale. Cu toate acestea, putem spune despre opera sa că deși pare mai apropiată de existențialism, este o operă cu puternice elemente de

¹⁹ *Ibidem*, pp. 419, 429.

fenomenologie recreată de el; e vorba aici și de un specific al fenomenologiei franceze. Vom ilustra această afirmație cu însuși considerentele lui Sartre pe probleme concrete.

Încă de la început, acest filosof și-a manifestat dezacordul față de unele concluzii ale lui Husserl, fără să țină cont de faptul că acesta s-a folosit în argumentația sa (în mod conștient) de exagerări, tocmai pentru a demonstra cunoașterea „pură”. Astfel, nu acceptă *ego-ul transcendental* ca rezultat al reducției fenomenologice, tot așa cum nu acceptă ceea ce Husserl a denumit *intuiția esențelor* și afirmă că *intenționalitatea conștiinței fenomenologice dublează ego-ul transcendental*. Afirmă, destul de facil am spune noi, că „ego-ul transcendental înseamnă moartea conștiinței”. Pentru el, conștiința nu este pur și simplu, ea se dezvăluie, iar această dezvăluire necesită o reducție mai amplă decât cea concepută de Husserl. Trebuie puse în paranteză nu doar lumea, ci și eul însuși, ca obiect al conștiinței. Aceasta înseamnă că *intenționalitatea concepută de francez este radicală în sensul că totul este exterior conștiinței*, conștiința nu păstrează nimic în interiorul său, nici măcar eul. În reducția radicală propusă de Sartre, conștiința se distanțează de ființă în întregime. Este evident, pentru cei care cunosc împrejurările concrete ale formării lui ca gânditor, că el alunecă ușor către existențialism și elaborează o concepție proprie despre libertatea omului. Dar existențialismul său poartă pecetea ideilor care aparțin filosofiei fenomenologice. Deși tratează conștiința în termeni de ființă (în urma faptului că a dorit să facă distincția clară între conștiință și cunoaștere) acordă o atenție deosebită proprietății definitorii a acesteia – cunoașterea (modului cum se produce ea). Observăm că în fenomenologia franceză se acordă o atenție deosebită detaliilor, nuanțelor, ceea ce problematizează mai mult subiectele abordate, însă rezultatul este unul benefic

profunzimii. Pentru Sartre lucrurile sunt destul de clare: capacitatea conștiinței de a cunoaște provine din ființare. Afirmă că *deși este intențională, conștiința nu poate fi cunoaștere a cunoașterii*. Conștiința de sine există înaintea conștiinței de altceva, ne explică el, pentru a evita absurdul: conștiința este „raport imediat și noncognitiv de sine cu sine”. Menționăm că acest filosof face afirmații, la începuturile reflecției sale filosofice, pe care mai apoi le corectează. Esența conștiinței este însăși ființa sa, e convins Sartre: „nimic nu este cauza conștiinței”; conștiința „este cauza propriei sale maniere de a fi”. Conștiința „nu există decât în măsura în care ea își apare”, deoarece numai ea este „un vid total (deoarece lumea întreagă este în afara ei), din cauza acestei identități în ea, dintre aparență și existență, ea poate fi considerată ca absolut, ca o structură a ființei”²⁰.

Starea conștiinței de a fi intențională (așa cum a prezentat-o Husserl) l-a preocupat și pe filosoful francez. El o pune în legătură cu transcendența. În fenomenologie, ne explică el, transcendența este fundamentul conștiinței ca entitate ontologică. Prin urmare, dacă conștiința este transcendentă, există. Iar *intenționalitatea* (a fi în permanență și întotdeauna conștiință a ceva) „probează că transcendența este structura constitutivă a conștiinței, deoarece conștiința dă semnificații unei ființe care nu este ea”. Constatăm că Sartre afirmă (contrazicându-l pe Husserl) că niciodată obiectivul nu va ieși din subiectiv, nici transcendentul din imanență, nici ființa din neființă. Remarcăm că fenomenologilor francezi le-a fost destul de greu să surmonteze anumite probleme, dat fiind faptul că ei au urmat fenomenologiei care s-a dezvoltat destul de mult în Germania. Cu toate acestea, filosofii francezi și-au adus o

²⁰ J.P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris, 1964, pp. 11-23.

contribuție importantă (la rândul lor) la aprofundarea gândirii fenomenologice. Astfel Sartre dă o semnificație nouă conceptului de transcendență. Aceasta este privită ca fiind *negația „internă și realizantă” care dezvăluie în sinele determinând pentru sinele în ființa sa*. Pentru aceasta, el *amplifică intenționalitatea conștiinței explicând că a ajuns la concluzia că, în același timp, conștiința este conștiință de ceva (orientată către ceva; nu contează către ce, ci contează că este orientată) și conștiință non-thetică, adică non pozițională de sine, cu alte cuvinte, conștiința (de) sine* (cu expresia de între paranteze pentru a face ca lucrurile să fie mai clare). După cum am mai arătat, la Sartre *conștiința este neant* (reducția fenomenologică duce la neantizare; totul se află în afara conștiinței în urma reducăției); *conștiința este conștiință de sine* (ireflectată, non-pozițională); *conștiința este fără sens* („pură țâșnire”, „neant de esență”); *conștiința este pură libertate*²¹. Libertatea este fundamental legată de om, mai exact, omul este libertate prin puterea sa de a alege. Alegerea îi conferă omului esență. Iată cum Sartre pune în planul central omul de care depind toate celelalte. Omul nu mai este o anexă în unele presupozii. Chiar dacă puțin confuz, Sartre aduce în prim plan omul și valențele sale creatoare; acest lucru e prolific, în sensul că această atitudine e adoptată și de alte domenii de activitate, reflecție, creație ș.a. Astfel omul și îmbunătățirea condiției sale devin scopul principal al activităților științifice, artistice, productive, politice ș.a.m.d.

Jean Paul Sartre se înscrie în mișcarea fenomenologică deoarece intră într-un fel sau altul în dialog, mai exact în controversă, cu fenomenologi care i-au marcat opera. De asemenea, se definește ca fenomenolog susținând cu tărie

²¹ Pierre Thérenaz, *De Husserl à Merleau Ponty*, 1966, p. 68-102.

anumite puncte de vedere proprii și ale fenomenologiei, în același timp. O fire vehementă, Sartre aproape că și-a strigat convingerile; se dorea auzit, provoca controverse, și totul pentru identificarea adevărului absolut. Starea sa oscila între pesimism și optimism; libertatea încătușează sau înaripează (e bine cunoscut faptul că Sartre a scris și dramaturgie, iar aceasta i-a influențat stilul). „Mișcarea fenomenologică” a fost un curent filosofic care nu a avut un program și o doctrină riguroase. Era mai degrabă un consens privitor la anumite metode de lucru și aspecte ale filosofiei tradiționale. Părerile exprimate nu erau totdeauna concordante; prin urmare, mișcarea fenomenologică era susținută de unele asemănări în atitudinea deschisă față de noile concepții și metode în filosofie. Ea a cuprins fenomenologia germană la începutul secolului al XX-lea. La început, Universitățile din Göttingen și München au găzduit această mișcare fenomenologică, cu ajutorul unui grup de tineri filosofi (care-i respingeau pe fenomenologi). Acest lucru s-a schimbat odată cu intrarea lui Husserl în profesorat. Lui i s-au alăturat Max Scheler, Theodor Lipps (1851-1914), Alexander Pfänder (1870-1941) și mulți alții (cu toții preocupați de cunoaștere, din perspectiva filosofiei, dar și a științei – prin psihologie). Liantul acestei mișcări îl constituie „concepția potrivit căreia filosofia și știința pot și trebuie să fie edificate pe temeiul unei descrieri lipsite de prejudecăți a fenomenelor”²². Este adevărat că sensul conceptului de fenomen era diversificat în funcție de mai mulți factori. Respectarea tradiției filosofice și depășirea pozitivismului au fost elemente care caracterizau această mișcare filosofică. Membrii mișcării fenomenologice criticau neokantianismul și pledau pentru a merge „la lucrurile în sine”, a descrie

²² Anton Hüghi și Paul Lübcke (coord.), *Filosofia în secolul XX*, Editura All, București, 2003, p. 95.

fenomenele, a aborda datul intuitiv nemijlocit. Ei erau convingși că lumea ne este accesibilă prin studierea fenomenelor. Mișcarea fenomenologică a început cu Husserl și a continuat cu Martin Heidegger. Ori Sartre este legat de mișcarea fenomenologică prin faptul că a fost influențat în mare parte (în reflecția sa filosofică) de operele lui Husserl și Heidegger.

Deși un apropiat al lui Maurice Merleau-Ponty, Sartre nu se limitează la aspectele pozitivistice ale cunoașterii. S-a raportat în permanență la mișcarea fenomenologică, la ideile și atitudinile sale. Astfel, el a dobândit o mobilitate crescută în interacțiunea cu alte puncte de vedere. Punctul de vedere propriu este fundamentat pe ideile acceptate și este, în același timp, inedit, valoros și neîndeajuns explorat și valorificat.

4. NOI DIRECȚII ÎN FENOMENOLOGIA FRANCEZĂ

4.1. *Intenționalitatea percepției în fenomenologia lui Maurice Merleau-Ponty*

Gândirea lui Husserl a dominat gândirea filosofică a începutului de secol XX. Ea a fost preluată destul de repede de către filosofia franceză, de altfel foarte receptivă la noile structuri de gândire. Dar fenomenologia franceză decen-trează atenția de pe subiectul cunoscător pe obiectul de cunoscut, în relația de cunoaștere.

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) a publicat în 1945 lucrarea intitulată *La phénoménologie de la perception*, lucrare menită să studieze esența percepției. Filosoful francez caută să restabilească contactul filosofiei cu lumea concretă. El redimensionează relația subiect – obiect al cunoașterii. Percepția, cu multiplele ei aspecte, joacă un rol fundamental în înțelegerea omului și a lumii în care el trăiește. Husserl a căutat să descopere esența pură, esența

ideală, iar Merleau-Ponty a continuat acest proces, dar prin studiul esențelor concrete. Cu alte cuvinte, filosoful reunește esența cu existența în manieră fenomenologică, adică plasează esența în existență. El caută să evite opoziția dintre esență și existență; subliniază că cele două entități nu pot exista una fără cealaltă, făcând apel la conceptele husserliene de *vizare* și *intenționalitate*. Pune în evidență pe lângă intenționalitatea (orientarea cunoștinței către ceva, spre ceva) actelor intelectuale și intenționalitatea operantă, adică percepția lumii de către om, pornind de la percepția senzorială până la percepția socială și istorică. Lucrând pe tărâmul percepției, Maurice Merleau-Ponty se apropie mult de psihologia cognitivă, dar se păstrează în limitele fenomenologiei așa cum a fost ea gândită de Husserl și regândită de el însuși. Bineînțeles că demersul său nu este lipsit de dificultăți, dar se remarcă printr-o tenace analiză menită să lămurească o serie de probleme.

În continuare, lucrarea noastră relevă această analiză și caută să surprindă ceea ce este specific în gândirea acestui filosof.

Din lucrările sale, ne dăm seama că Merleau-Ponty a studiat cu maximă atenție afirmațiile lui Husserl și a hotărât ceea ce rămâne valabil pentru concepția sa, precum și ceea ce trebuie reanalizat. Astfel, Merleau-Ponty s-a angajat într-un efort deosebit de a elabora, pe bazele fenomenologiei ideale, o fenomenologie a concretului, una care să vizeze sensibilul, practica, știința.

Dacă Husserl a limitat modul de gândire fenomenologic la filosofie, eliminând pe rând logica și știința, Merleau-Ponty extinde fenomenologia la științele naturii și științele sociale. El caută să dea o utilitate practică acestei concepții. Tocmai acest efort de a gândi fenomenologic concretul constituie specificul fenomenologiei franceze, iar Maurice Merleau-Ponty

este cel care a deschis această cale; a restabilit contactul esențelor cu lumea reală, a transferat fenomenologia *de la eul pur la eul concret*. Cu alte cuvinte, Merleau-Ponty a trecut la aplicarea acestei noi teorii a cunoașterii numită fenomenologie. *Maurice Merleau-Ponty* s-a raportat la opera lui Husserl și s-a inspirat din ultimul Husserl, față de alți filosofi francezi care au fost influențați de primele lucrări ale lui Husserl²³. Astfel, Merleau-Ponty își exprimă direct punctul de vedere asupra conceptelor elaborate de Husserl în a doua lucrare a sa, intitulată *La phénoménologie de la perception*, publicată în 1945. Într-un capitol introductiv el realizează o prezentare succintă dar relevantă a concepției fenomenologice a lui Edmund Husserl. Credem că o face pentru a semnală punctul de plecare al concepției sale, pe de o parte, iar pe de altă parte, pentru a pune în evidență deosebiri de vederi între el și întemeietorul acestor noi modalități de cunoaștere.

Maurice Merleau-Ponty este un gânditor important al filosofiei contemporane, a cărei concepție merită o analiză în detaliu, deoarece ea deține explicații ale unor importante probleme științifice, și nu numai. Aparent, concepția sa este opusă concepției lui Husserl, dar ea nu face altceva decât să o continue în alt plan, lucru pe care probabil că l-ar fi făcut și Husserl. Merleau-Ponty nu desparte esența de existență, ideea de concret, eul pur de eul concret, perceptiv (aflat în relație cu lumea exterioară lui, cu celălalt), dar nici nu opune existența esenței, așa cum au făcut reprezentanții existențialismului. Pentru a elucida acest aspect, subliniem încă o dată că Merleau-Ponty nu s-a declarat împotriva esențelor; el le-a studiat, după cum vom vedea în continuare, și a căutat să le încorporeze în concret.

²³ Ioan Roșca, *Specificul fenomenologiei franceze: Maurice Merleau-Ponty*, Târgu-Mureș, Editura Ardealul, 2002, pp. 85-87.

Așa cum s-a arătat, perceptivismul este o nouă direcție în fenomenologie. Filosoful francez a lansat ideea că la baza relației de cunoaștere s-ar afla percepția. Astfel, încă din primele sale lucrări, întâlnim conceptul de formă perceptivă, esențe concrete, intenționalitatea perceptivă, descrierea intuitiv-perceptivă. Dicționarele de psihologie spun că percepția este o „conduită psihologică complexă prin care un individ își organizează senzațiile și ia cunoștință de real. Percepția se constituie din ceea ce e dat în mod direct de organele de simț (sensibilitate exteroceptivă), dar și de proiecția imediată în obiect a unor calități cunoscute prin inferență. [...] Percepția este un raport între subiect și obiect: acesta are caracteristicile sale proprii, dar eu le percep cu subiectivitatea mea. Dacă umblu prin pădure, percep lucruri diferite, după cum sunt: la vânătoare sau la plimbare. În general, ființa vie nu e sensibilă decât la obiectele care o interesează în mod direct, la acelea care constituie proprie sa lume (*Umwelt*) și care au o semnificație pentru ea. Mai mult decât un simplu fenomen senzorial, percepția este o conduită psihologică complexă, care se raportează la un cadrul de referință particular, elaborat în limitele experienței noastre personale și sociale. Aceasta ne explică de ce un obiect determinat nu va avea niciodată absolut aceeași semnificație pentru doi indivizi care, fiecare are sistemul său de referință particular. [...] Majoritatea neînțelegerilor noastre vin de acolo că percepțiile noastre sunt diferite, deoarece sistemele de referință ale oamenilor nu sunt identice”²⁴. Încă din prima sa lucrare *Structura comportamentului*, Maurice Merleau-Ponty a fost preocupat de studierea comportamentului perceptiv în general, al celui uman, în special. Problema percepției, ca

²⁴ Norbert Sillamy, *Dicționar de psihologie*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1996, pp. 228, 229.

mecanism cognitiv, a fost studiată de D. Hume, Imm. Kant, Bergson, Husserl, Scheller, Cassirer, Jaspers, J.P. Sartre, precum și de Guillaume, Koehler, K. Lewin, Alain, Stein E. Straus, Golstein ș.a. Au fost întreprinse ample cercetări teoretice și experimente: s-au emis diferite păreri, s-au purtat discuții aprinse, au apărut (se înțelege) divergențe de opinii, păreri contrare, argumente diferite (greu de contrazis, fiecare în parte). Cu toate acestea, n-au fost lămurite toate aspectele percepției, iar discuția despre acest proces, despre această fascinantă și inepuizabilă problemă va continua. Problema percepției este de fapt problema originii și esenței cunoașterii, care îl va incita întotdeauna pe om. Ea stă alături de celelalte probleme fundamentale care l-au preocupat și îl vor preocupa pe om: problema sensului existenței umane, problema fericirii, problema libertății ș.a. În istoria filosofiei au existat diverse curente care și-au pus problema izvorului cunoașterii. Sunt bine cunoscute raționalismul (accentuează rolul rațiunii în cunoaștere) și empirismul (consideră că izvorul cunoașterii îl constituie simțurile), care i-au separat pe gânditori. Începând cu David Hume, Kant și cei ce le-au urmat, o astfel de separare nu a mai fost posibilă. O dată cu explozia cunoașterii științifice, gânditorii filosofi au început să acorde o atenție egală ideii și concretului; au început să studieze frenetic relația idee – concret. De fapt, au ajuns la ideea că ele nu trebuie separate, ci studiate în conexiunea lor. Nu este de mirare că astăzi problema percepției îi preocupă deopotrivă pe filosofi și oamenii de știință.

Maurice Merleau-Ponty a dedicat pagini întregi acestei probleme. Dealtfel, *Fenomenologia percepției* a devenit principala sa lucrare. A analizat concluziile multor filosofi, psihologi și a emis propria părere despre această problemă. În această lucrare studiază pas cu pas aspectele percepției,

relevante de alți gânditori, pune în conexiune diferite păreri și adaugă ceva ce se constituie în specificul gândirii sale. Concluziile sale nu se vor definitive, ele sunt deschise la argumente noi. Reiese clar că a deschis un drum care se dorește a fi continuat. Astfel, Merleau-Ponty preferă să revină la lumea de dinaintea cunoașterii și la un subiect în măsura în care el este „menit lumii”. Consideră că prin percepție se instituie relația omului cu lumea. Această lucrare a sa este împărțită în trei mari părți: *Corpul; Teoria corpului este deja o teorie a percepției; Ființa – pentru – sine și Ființa – în – lume*. Mai exact, acest gânditor întreprinde o analiză a percepției în introducere, trece la analiza structurilor fundamentale ale percepției, în calitate de corp, în prima parte; în cea de a doua parte ne vorbește despre lumea percepută, iar în a treia parte tratează problema ființei în lume. Fenomenologia percepției este o fenomenologie a corpului care depășește fenomenologia conștiinței: „conștiința este încarnată, iar corpul, departe de a fi ceva ce recepționează pasiv acțiunile lumii asupra unei conștiințe în deplină stăpânire de sine, este ceva prin care o lume există pentru mine”; corpul, mai spune Merleau-Ponty, „nu este un obiect; el este *punctul meu de vedere asupra lumii* și, în mod mai larg, condiția posibilității lucrului dar și a spațiului”²⁵. Pentru el spațialitatea subiectului care percepe este prima condiție a oricărei percepții. Vorbind despre „schema corporală” pe care o definește ca fiind „un mod de a exprima existența corpului meu în lume”, autorul afirma: „Dacă spațiul corporal și spațiul exterior formează un sistem practic, primul fiind fondul de care obiectul se poate detașa, sau vidul în care el poate apărea ca scop al acțiunii noastre, spațialitatea

²⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepției*, Editura Aion, Oradea, p. 126.

corpului se împlinește, în mod evident, în acțiune, iar analiza propriei mișcări trebuie să ne permită să o înțelegem mai bine. Considerând corpul în mișcare, observăm mai bine modul în care el locuiește spațiul, deoarece mișcarea nu se mulțumește să îngăduie spațiul și timpul, ci le asumă activ, le reia în semnificația lor originală”²⁶. Pentru Maurice Merleau-Ponty „percepția este o interpretare a *intuiției primitive*, interpretare în aparență nemijlocită, dar în realitate dobândită prin obișnuință, corectată prin raționament”. Cu alte cuvinte, „percepția este o interpretare a semnelor pe care ni le furnizează sensibilitatea potrivit cu stimulii corporali, «o ipoteză» pe care o face gândirea pentru a-și explica impresiile”²⁷. Fenomenologul francez relevă experimentele întreprinse de Gelb și Goldstein și constată că în explicațiile lor „procedeele psihologiei clasice se leagă în mod curios cu inspirația concretă a Gestalt-psihologiei”, orientare pe care Merleau-Ponty o critică și o consideră unilaterală. De asemenea, critică în mod explicit empirismul atunci când analizează motricitatea corpului: „corpul este cel care «prinde» și înțelege mișcarea. Dobândirea deprinderii este, bineînțeles, sesizarea motrice a unei semnificații motrice [...]. Ea lămurește astfel natura sferei corporale. Când spunem că el ne dă imediat poziția corpului nostru, nu vrem să spunem, așa cum fac empiriștii, că ar consta într-un mozaic de «senzații extensive». Este un sistem deschis spre lume, corelativ cu aceasta”²⁸. Cu toate că a criticat empirismul, citind lucrările sale, simțim amprenta empirismului în gândirea sa filosofică. Sesizăm faptul că *orice componentă a ansamblului corp – lume (senzație, motricitate, deprindere ș.a.) este analizată în detaliu și este scoasă în evidență intenționalitatea acelei componente*. La

²⁶ *Ibidem*, p. 136.

²⁷ *Ibidem*, p. 60.

²⁸ *Ibidem*, pp. 182, 183.

Merleau-Ponty corpul este „punct de trecere a mișcării mele continue spre o lume [...] mișcări care sunt conduse de o intenție”²⁹. „Corpul este mijlocul nostru general prin care avem o lume [...] prin el învățăm să recunoaștem înnodarea esenței cu existența, pe care o regăsim în general în percepție”, iar „conștiința este ființa orientată spre lucru prin intermediul corpului”³⁰. Iată cum *intenționalitatea apare în mod necesar în explicațiile lui Merleau-Ponty*. De exemplu, „a-ți mișca propriul corp înseamnă a viza, prin el, obiectele”³¹. La Merleau-Ponty conștiința și corpul nu sunt separate, ci formează un tot unitar și coerent: „conștiința se proiectează într-o lume fizică și are un corp, tot așa cum ea se proiectează într-o lume culturală și are obiceiuri, pentru că ea nu poate să fie conștiință decât dacă manevrează semnificațiile date în trecutul absolut al naturii sau în trecutul său personal, și pentru că orice formă trăită tinde spre o anume generalitate, fie cea a obișnuinței, fie cea a «funcțiilor noastre corporale»”³². Analizând scrierile lui Merleau-Ponty constatăm că *noutatea pe care o aduce în gândirea filosofică este intenționalitatea corpului*, a mișcărilor sale. Nu numai rațiunea este orientată, ci și simțurile sunt orientate, dobândesc un sens. În *Fenomenologia Percepției* sunt analizate mecanismele psihice cognitive, așa cum sunt ele prezentate de psihologie. Aceste mecanisme sunt caracterizate prin intenționalitate, iar în acest fel li se dă un sens ontologic și gnoseologic.

Maurice Merleau-Ponty critică intelectualismul și afirmă că „viața mentală sau culturală își împrumută structurile de la viața naturală, iar subiectul gânditor trebuie să fie

²⁹ *Ibidem*, p. 184.

³⁰ *Ibidem*, p. 187.

³¹ *Ibidem*, p. 187.

³² *Ibidem*, p. 238.

fundamentat pe subiectul încarnat³³. De altfel, se confruntă cu senzualismul în prima parte a lucrării sale, cu empirismul în cea de a doua, cu intelectualismul în partea a treia. Dacă intelectualismul susține că percepția este dependentă de procesele intelectuale, Merleau-Ponty explică procesele intelectuale (ale atenției și judecății) pe baza percepției, concepută ca un dat original. Pune în evidență specificul vieții intelectuale prin afirmația că „tot universul științei e construit pe lumea trăită”, dar „știința nu are și nu va avea niciodată același sens de a fi cu lumea percepută, pentru simplul fapt că ea îi este o determinare sau o explicare”³⁴. Observăm că susține existența unui demers de la percepție către știință, dar ignoră drumul invers de la știință către percepție. El exagerează caracterul original al percepției deoarece ea suportă o oarecare influență a proceselor intelectuale. Deși cunoaște bine acest lucru, Merleau-Ponty „se va încăpățâna să restaureze puritatea acestei prezențe”³⁵; el a căutat „experiența pură, anterioară oricărei intelectualizări a experienței”³⁶. Merleau-Ponty e de părere că și ideile lui Bergson despre lucrul perceput actual și despre percepția „pură” care ar reda lucrul însuși, ar constitui nu apologia unei naturi constatate intuitiv și a unei asemenea constatări, ci „o aluzie la preexistența ființei naturale, întotdeauna deja acolo, care este problema însăși a filosofiei Naturii”³⁷. Constatăm că fenomenologul francez a analizat și a expus corect concepțiile despre natură ale lui Descartes, Kant sau

³³ *Ibidem*, p. 243.

³⁴ *Ibidem*, p. 7.

³⁵ Jacques Lacan, *Maurice Merleau-Ponty*, în „Les Temps Modernes”, nr. 184-185/ 1962, p. 248.

³⁶ Xavier O. Monasterio, *Paradoxes et mythes de la phénoménologie*, în „Revue de Métaphysique et de Morale”, nr. 3/1969, p. 1.

³⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepției*, Editura Aion, Oradea, 1999, p. 405.

Schelling, precum și reflecțiile lui Marx, Bergson. Mai mult, a pus în evidență trecerea de la necesitatea naturii la caracterul ei contingent, perceptiv, de la natura-obiect „în sine” la natura-subiect „pentru noi”, de la explicarea naturii prin judecată la cunoașterea ei perceptivă. Meritul său este acela de a reduce exagerările conceptului substanțialist de natură, precum și cele ale cunoașterii considerată exclusiv rațională.

În urma unei priviri de ansamblu asupra *Fenomenologiei percepției*, observăm că la Merleau-Ponty subiectul nu este un ego pur, ci este un ego ancorat în istorie. Este vorba nu numai de eul perceptiv și cogitiv, ci de un eu interpersonal. Cogito-ul, afirma Merleau-Ponty „trebuie să mă descopere în situație, și numai cu această condiție subiectivitatea transcendentă va putea fi, cum zice Husserl, o intersubiectivitate”³⁸. El caută să implementeze gândirea (și vorbirea) în structurile perceptive, adică în existența interindividuală. Merleau-Ponty a subliniat faptul că eul este „ființă în lume”. În acest fel, a intrat într-o confruntare de idei cu Sartre în problema omului. Pentru el, omul este conștient de sine însuși, are întotdeauna conștiința de a fi. Este ceea ce Sartre numește „ființa pentru sine”, adică o ființă liberă; pentru om a exista înseamnă a fi liber. Omul are posibilitatea alegerii atunci când e vorba de acțiunile lui, iar refuzul libertății nu poate fi catalogat decât ca o încercare de a se percepe ca o „ființă în sine”. La acest autor, „ființa pentru sine” este opusă materiei și animalelor, ele constituind „ființa în sine”. Astfel, Merleau-Ponty a fost nevoit să reia analiza cogito-ului și a „ființei în lume”; el a reușit să pună în evidență unitatea lor, considerând interiorul și exteriorul

³⁸ *Ibidem*, p. 2.

ca inseparabile: „lumea este totul înăuntru și eu sunt totul în afara mea”.³⁹

În continuare, vom analiza percepția și intenționalitatea percepției, așa cum apare ea la autorul *Fenomenologiei percepției*. Merleau-Ponty consideră că percepția caracterizează nu numai lumea vie, biologică ci și lumea fizică, lume care este sistematică, are structură, este caracterizată prin ordine și sens; ne arată că fiecare dintre acestea are caracter perceptiv. Concepția lui Maurice Merleau-Ponty nu poate fi confundată cu structuralismul, care susține existența unor sisteme și structuri independente de subiectul cunoscător. Acesta afirmă că formele sau sistemele perceptive nu sunt construite de subiect, dar nici nu sunt independente de acesta, subiectivitatea umană este aceea care atribuie ordine și sens structurilor reale, fizice sau fiziologice: „finalmente forma nu poate fi definită în termeni de realitate, ci în termeni de cunoaștere, nu ca un lucru al lumii fizice, ci ca un lucru perceput”⁴⁰. Ioan Roșca ne lămurește că scopul principal al autorului francez nu este acela de a arăta că structurile, formele n-au premise în lumea externă, ci de a pune în evidență specificul comportamentului perceptiv în care „exterior și interior, fizic și psihic ar fi corelate în mod indistinct, inextricabil”.⁴¹

În ceea ce privește comportamentul perceptiv la nivelul umanului, Maurice Merleau-Ponty a criticat gestaltismul și behaviorismul, care sunt teorii elaborate de psihologia vremii sale. Curentul gestaltist sau teoria formei afirmă prioritatea întregului asupra părților, în percepție. Teoreticienii

³⁹ *Ibidem*, p. 11.

⁴⁰ Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, P.U.F., Paris, 1967, p. 155.

⁴¹ Ioan Roșca, *Specificul fenomenologiei franceze: Maurice Merleau-Ponty*, Târgu-Mureș, Editura Ardealul, 2002, p. 93.

acestui curent afirmă că subiectul cunoscător sesizează fenomenele în totalitatea lor, fără a disocia elementele din ansamblul în care se integrează și în afara căruia își pierde semnificația. Această teorie se bazează pe noțiunea de structură, privită ca un întreg. Curentul behaviorist sau psihologia obiectivă pune accent pe datele observabile ale comportamentului, care este întotdeauna adaptativ. Behavioriștii susțin că totul este învățare în comportamentul uman, chiar și expresia emoțiilor. Comportamentele individului sunt modelate prin educație. În concluzie, mediul exterior joacă rolul principal în formarea comportamentului uman. Am putea spune că cele două curente din istoria psihologiei sunt opuse deoarece primul se orientează către cauzele interne ale acestora. Gestaltismul originează manifestările psihice în interiorul psihicului, în subiectul cunoscător, iar behaviorismul originează manifestările psihice în exteriorul subiectului cunoscător. Maurice Merleau-Ponty încearcă o sinteză între aceste două teorii ale psihologiei și afirmă că orice comportament, orice manifestare are la bază un amestec de stimuli exteriori și „intenții” interne. Astfel, el a întreprins o minuțioasă analiză a percepției și din perspectivă ontologică, dar îndeosebi gnoseologică, în cea de a doua lucrare a sa, *Fenomenologia percepției*. A criticat senzualismul, empirismul și intelectualismul în primele capitole ale acestei lucrări. În viziunea sa, percepția constituie „stratul originar” al conștiinței umane și nu este de acord cu senzualismul secolului al XVIII-lea, care susținea că întreaga cunoaștere provine din simțuri: există în primul rând senzația pură (fenomen psihic elementar datorat stimulării unui organ receptor), apoi există percepția (conștientizare care însoțește excitația cerebrală). Senzualismul ne spune că nu există decât stări de conștiință. Dacă ar fi așa, spune Merleau-Ponty, am rata fenomenul „lume”. Senzația nu

poate exista în stare pură, fiindcă ea se naște pe un fond perceptiv. De altfel, chiar oamenii de știință, cercetătorii psihologi susțin, în urma numeroaselor experimente, că *senzațiile există doar integrate percepțiilor*. De asemenea, Merleau-Ponty respinge empirismul asociaționist care explică percepția ca pe o simplă asociație de senzații. Conținutul percepției este dependent de procesele intelectuale ale atenției sau ale judecării, ne explică teoria intelectualistă. Nici explicația intelectualistă nu-l satisface pe gânditorul francez.

Percepția nu trebuie confundată cu judecata, ne spune teoria fenomenologică. Realul trebuie descris și nu construit de subiectul cognitiv. Percepția este fundamentul pe care se individualizează toate actele. Lumea e cadrul natural și câmpul gândurilor mele, al percepțiilor mele explicite. Maurice Merleau-Ponty e convins că percepția este o structură care se naște din *interacțiunea subiectului cu lumea exterioară* și despre care putem să spunem că nu exprimă numai lumea internă sau numai lumea externă. Caracterizează structura percepției prin sensul ei, căreia îi *conferă un caracter intențional*. Autorul specifică faptul că *acest caracter intențional aparține percepției, nu corelatelor ei*. Reflectând asupra explicațiilor sale, înțelegem că percepția este o „formă” originară, o entitate cu sens, care nu se reduce nici la lumea exterioară (adică la senzațiile provocate în noi de lumea externă), nici la lumea internă (la intelect), ci „este apariția însăși a lumii și nu condiția sa de posibilitate, ea este nașterea unei *norme*, și nu se realizează după o normă, este *identitatea exteriorului și interiorului* și nu proiecția interiorului în exterior”⁴². Apreciem că această definire a percepției nu e lipsită de dificultăți, chiar dacă relevă carac-

⁴² Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, p. 74.

teristici reale ale percepției, cum ar fi structura și sensul acesteia. Dacă privim din prisma fenomenologiei, percepția ca unitate a subiectivului și obiectivului, apare ca o ambiguitate, iar subiectivul deține o poziție privilegiată în relația de cunoaștere. Cu toate că apropie percepția de lumea exterioară, Merleau-Ponty îi estompează conținutul obiectiv și capacitatea de a oferi indicii despre aspectele esențiale ale fenomenelor percepute. Cu toate acestea, nu putem să nu menționăm că percepția, așa cum este ea gândită de fenomenologul francez, deschide, ca perspectivă asupra cunoașterii și existenței, un câmp fenomenal în care fenomenele perceptive aparțin triadei eu – celălalt – lume. El consideră că subiectul perceptiv este un subiect individual, care nu poate deveni un ego impersonal, și tocmai de aceea cunoașterea fenomenologică devine pentru subiectul cunoscător inepuizabilă, universală.

Analiza percepției întreprinsă de fenomenologul francez stă sub semnul următoarelor idei forte:

1. „A percepe înseamnă a vedea cum se naște din constelația de date un sens imanent”. Autorul *Fenomenologiei percepției* vrea prin urmare să surprindă percepția în semnificația care este fără echivalent în universul înțelegerii, „un mediu perceptiv care nu este încă o lume obiectivă, o existență perceptivă, care nu este încă o existență determinată”; în felul acesta el ne conduce la concluzia că sensibilitatea umană are capacitatea de a depozita orice informație asupra existenței în forma ei preanalitică.

2. „Spiritul care percepe este un spirit încarnat”, ceea ce înseamnă că intervenția inteligenței devine oportună, eficace doar pe fundalul unei vieți reflexive ce rezultă din adâncă înrădăcinare a corpului nostru în lume și (mărturisește autorul) „această înrădăcinare a spiritului în corpul său am căutat s-o restabilim, împotriva doctrinelor care tratează percepția ca pe un simplu rezultat al acțiunii lucrurilor

exterioare asupra corpului nostru (empirismul), ca și împotriva celor care insistă asupra autonomiei conștiinței. Ei uită [...] de relația ambiguă pe care noi o întreținem cu corpul nostru și respectiv cu lucrurile percepute”⁴³. *Percepția, care se află la baza relației de cunoaștere, este intențională; e vorba de o intenționalitate operantă, menită să sesizeze lumea antepredicativă.*

Pentru a releva cât mai complet și elaborat fenomenologia gândită de Maurice Merleau-Ponty trebuie să analizăm minuțios conceptul de intenționalitate. Acest concept este unul dintre cele mai importante în fenomenologie, nici pe departe epuizat. Dicționarele spun că „intenționalitatea este caracterul orientat sau «referitor la» al majorității, dacă nu chiar al tuturor stărilor de conștiință. Opiniile, gândurile, dorințele, visurile și poftele noastre se referă la lucruri. Cuvintele pe care le folosim pentru a exprima aceste opinii și alte stări mentale se referă, de asemenea, la lucruri. Problema intenționalității este cea a înțelegerii relației rezultată între o stare mentală sau expresia ei și lucrurile la care se referă aceasta”⁴⁴. La Merleau-Ponty intenționalitatea caracterizează și viața perceptivă. Se pare că însuși Kant a înțeles în acest fel actele de judecată, actele voliționale și imaginația, adică a intuit intenționalitatea lor.

Kant a arătat că percepția interioară este imposibilă fără percepția exterioară și că lumea, ca o conexiune a fenomenelor, este mijlocul de a mă realiza ca și conștiință (conștiința este întotdeauna conștiință despre ceva). Ceea ce deosebește conceptul fenomenologic de intenționalitate de raționamentul lui Kant este „trăirea”: înainte de a fi supusă cunoașterii, lumea este trăită, este simțită deja aici,

⁴³ Maurice Merleau-Ponty, *Revue de Métaphysique et du Morale*, 4/1962.

⁴⁴ Blackburn, Simon, *Dicționar de filosofie*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1999, pp. 205, 206.

este deja dată. Mai târziu, Husserl vorbește despre o teleologie a conștiinței. Conștiința este neîncetat orientată către lume. Husserl depășește însă intenționalitatea actului despre care vorbește Kant în *Critica facultății de judecare*. Husserl a distins între „intenționalitatea de act” (intelectuală și voluntară) și „intenționalitatea operantă” sau pre-reflexivă. Intenționalitatea operantă (*fungierende intentionalitat*) este aceea care constituie unitatea naturală și antepredicativă a lumii și a vieții noastre, în imaginile noastre despre lume mult mai clar decât în cunoașterea obiectivă. Mai mult, el a arătat că intenționalitatea operantă este fundamentală pentru că ea ne oferă obiectul de cunoscut, existența de explorat. Deși a arătat că intenționalitatea operantă se află înaintea intenționalității actelor umane, Husserl a acordat mai multă atenție acestuia din urmă; deoarece supraestimează esențele ideale, el se concentrează asupra conceptului de intenționalitate intelectuală și constituire intelectuală.

Întrucât Maurice Merleau-Ponty este orientat spre omul concret, spre istorie, intenționalitatea operantă sau pre-reflexivă se află în centrul analizelor sale. Esențele perceptive, care nu sunt nici subiective, nici obiective, adică esențele „pre-date”, „pre-tematizate” sunt fundamentul lumii și al cunoașterii. În fenomenologia franceză conceptul de intenționalitate depășește granițele conștiinței pure și caracterizează percepția, voința, emoția, comportamentul ș.a. Cu alte cuvinte, *intenționalitatea nu se mai limitează strict la domeniul cunoașterii, al gnoseologiei, ea pătrunde în ontologie, antropologie, estetică, istorie ș.a.* Analizând cunoașterea, Husserl a descoperit această caracteristică (intenționalitatea), iar fenomenologii francezi și nu numai ei, au realizat (analizând descoperirea lui Husserl) că această caracteristică definește întreaga existență. *La Merleau-Ponty omul însuși ce caracterizează prin intenționalitate, prin deschiderea sa*

*spre lume, prin faptul că transcende situația dată și se proiectează liber și creator. În ceea ce privește cunoașterea, la el întâlnim teza unei intenționalități perceptive, pre-reflexive. Ea exprimă atât caracterul activ al subiectului perceptiv, cât și influența elementelor intelectuale reflexive asupra vieții perceptive, pre-reflexive. Ne dăm seama că acest filosof stăpânește impecabil cunoștințe despre procesele psihice, despre mecanismele cognitive, așa cum sunt ele teoretizate de către psihologie. S-a emis părerea că, afirmând existența unei intenționalități perceptive, filosoful francez nu exagerează viața perceptivă și nici nu o spiritualizează. Merleau-Ponty a elaborat conceptul de *esență concretă* și pe cel de *intenționalitate pre-reflexivă*; aceasta a condus la concluzia că fenomenologia poate deveni o fenomenologie a genezei (e vorba de sesizarea lumii sau a istoriei în stare născândă). Menționăm că teza fenomenologiei genetice nu presupune o explicare cauzală a lucrurilor; ea constă într-o descriere a momentelor care se succed, primate singular și ireductibile.*

Iată cum această categorie fundamentală a fenomenologiei, intenționalitatea, caracterizează nu numai conștiința, pură, ci și conștiința din punctul de vedere al psihologiei. Dacă alte concepte elaborate de Husserl sunt neacceptate, discutabile, conceptul de intenționalitate a fost acceptat și preluat de majoritatea gânditorilor ce i-au urmat. Conceptul de intenționalitate și vizare au pătruns în gândirea filosofică a ultimelor decenii, a pătruns în știință, artă, morală, religie. De exemplu, Paul Ricœur ne vorbește despre o intenționalitate a voinței, despre intenționalitatea textului scris, a discursului.

Relevăm preocuparea fenomenologului francez Maurice Merleau-Ponty privind intenționalitatea. Astfel, el a afirmat că „filosoful încearcă a gândi lumea, pe celălalt și pe sine

însuși și de a concepe raporturile lor⁴⁵, iar scopul fenomenologiei este „de a sesiza sensul lumii sau istoriei în stare născândă”⁴⁶. El vorbește despre orientarea omului la celălalt și la lume. Iată omul nu există în sine, ci este orientat spre lume; în acest fel se integrează în lume. Vorbind despre cunoașterea filosofică, Merleau-Ponty ne explică faptul că ea are un caracter intențional-intuitiv, iar orice obiect constituit e un prilej de interogație, de permanență a caracterului deschis, orientat (către obiectul său) al reflecției filosofice. Totodată, ne explică fenomenologul francez, spiritul reflecției filosofice poate fi orientat către el însuși (orientarea către interior a conștiinței – intenționalitatea conștiinței filosofice) ca o componentă a existenței.

Merleau-Ponty a pus accent pe lumea sensibilă și existența umană și a afirmat că esența fuzionează cu existența sensibilă, că intenționalitatea originară nu este logică, ci perceptivă, că descrierea este intuitiv-perceptivă, că finalitatea reducăției o constituie viața perceptivă și nu ego-ul pur. Mai exact, *Merleau-Ponty a situat fenomenologia la intersecția dintre perceptiv și ideal, pe de o parte, dintre om și lume, pe de cealaltă parte*. A refuzat atât obiectivismul abstract, independent de om, cât și subiectivismul extrem, indiferent de lume. Maurice Merleau-Ponty a reușit să apropie reflecția fenomenologică de viață și de experiența trăită.

4.1.1. Timpul ca suport al actelor intenționale

Maurice Merleau-Ponty a avut o modalitate specifică de a releva ordinea și structura realității, pornind de la „teza unui eu concret, perceptiv, angajat în raporturile perceptive

⁴⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Colin, Paris, 1931, p. XIII.

⁴⁶ *Ibidem*, p. XVI.

cu lumea externă, cu celălalt”⁴⁷. El ocupă un loc aparte în cadrul fenomenologiei franceze. Pe parcursul operei sale întâlnim o dualitate de multe ori insurmontabilă: faptul și sensul, faptul și structura, existența și sensul, atitudinea reflexivă și interogația (care incită în permanență). Acest gânditor l-a elogiât pe Husserl pentru faptul că a adus în atenția filosofilor și nu numai, analiza transcendențială, reducția, conștiința pură, dar i-a reproșat că s-a ocupat de lucruri „imposibil de atins”. Cu alte cuvinte, a apreciat demersul husserlian, dar s-a gândit să-l adapteze la lucruri palpabile. De aceea, Merleau-Ponty a fost preocupat în permanență de fenomen, însă și de apariția lui, fenomenalizarea (așa cum se exprimă unii comentatori). Se spune despre el că era o fire meditativă, prudentă, în spatele căreia se ascundea o tensiune deosebită, declanșată de dorința sa de a pune fenomenologia pe drumul cel mai potrivit. El a afirmat răspicat că „lumea este în jurul nostru, nu în fața noastră”, adică lumea nu se așterne înaintea conștiinței noastre, ci se clădește în jurul corporalității noastre. Percepția ne permite să sesizăm lume, ea este „știință pentru filosof”, este „fondul pe care se individualizează toate actele și este presupusă de acestea”⁴⁸. Dacă Husserl a aprofundat „conștiința pură”, Heidegger a deplasat conștiința în *Dasein*, iar Maurice Merleau-Ponty plasează conștiința în corpul actual aducând în atenție *intenționalitatea operantă*. Conchidem că pentru acest din urmă gânditor, fenomenologia este experiență dobândită prin intermediul corpului; pentru el, lumea, corpul și limbajul sunt inseparabile. „Oricât de pierduți ne simțim în imensitatea oceanică a universului...

⁴⁷ Ioan N. Roșca, *Specificul fenomenologiei franceze: Maurice Merleau-Ponty*, Târgu-Mureș, Editura Ardealul, 2002, p. 87.

⁴⁸ Maurice Merleau-Ponty citat de Guy Petitdemange, în *Filosofi și filosofii ale sec. XX-lea*, Editura Cartier, București, 2003, pp. 107-114.

corpul este unica noastră instanță de reper; opac, masiv, treaz, corpul face oficiu de navigator, el pilotează, dirijează, înscrie. El devansează orice conștiință și orice idee, el este cu totul altceva decât o masă grosieră ce înregistrează: corpul se întoarne spre Ființă, o revelează, se scufundă în ea și, din această conjuncție, gândirea iese la suprafață și învață să cunoască de unde vine, ce o întemeiază și îi deschide toate lucrurile". Între corp și Ființă există o legătură directă. „Prin corp, Ființa ajunge într-un fel la conștiință, iar corporalitatea este proba ființei”⁴⁹. Este destul de evident faptul că Merleau-Ponty a fost influențat în mare măsură și de filosofia lui Bergson (pe care de altfel l-a apreciat foarte mult și l-a citat în lucrările sale). Deși influențat de Bergson, de Husserl și de alții, Merleau-Ponty își formează propria părere: „corpul este un lucru, dar un lucru în care îmi am reședința”, este „acest trup prezent pe care îl numesc al meu, santinela care tace în spatele cuvintelor și actelor mele”⁵⁰. Menționăm că pentru Merleau-Ponty corpul nu este inert; el are motricitate, este sensibil ș.a.m.d. Aceasta este dovada faptului că între corp și gândire există o legătură indestructibilă pe care alți filosofi au trecut-o în planul secund. Dacă până la Merleau-Ponty, raționaliștii puneau pe primul plan gândirea, spiritul, ideea ca entitate ce generează cunoașterea și existența, existențialiștii secolului al XX-lea caută să stabilească un echilibru între raționalism și empirism. Fiecare dintre aceste curente filosofice a contribuit la progresul cunoașterii, dar cei ce le-au urmat și-au dat seama că ar fi o greșeală să exagereze într-o direcție sau alta. Știința a contribuit și ea la explorarea adevărului; tocmai de aceea, fenomenologii francezi au îmbrățișat ideile

⁴⁹ H. Bergson apud Guy Petitdemange, *op. cit.*, pp. 117-118.

⁵⁰ M. Merleau-Ponty citat de Guy Petitdemange, în *Filosofi și filosofii ale sec. XX-lea*, Editura Cartier, București, 2003, p. 119.

existențialismului. E foarte clar că acești gânditori au urmărit înainte de toate cele mai juste căi ale stabilirii adevărului, lăsând deoparte apartenența la o mișcare filosofică sau alta. Satisfacerea nevoilor umane (din ce în ce mai elevate în secolul al XX-lea) impunea o atitudine nepărtinitoare și mobilizarea tuturor resurselor pentru a descoperi modalitatea cea mai eficientă și justă de rezolvare a unor probleme. Observăm că filosofia franceză a secolului al XX-lea este una deosebit de pragmatică.

Merleau-Ponty concepe corpul ca pe un sistem deschis (care face schimburi reciproce cu exteriorul) orientat către exterior, dar și către interior. Corpul este orientat către lumea exterioară subiectului, dar și către lumea interioară a acestuia. El pledează în favoarea ideii care respinge independența și izolarea corpului. Corpul își păstrează identitatea și unicitatea, însă în cadrul interrelaționării vitale cu lumea și cu propriul *eu*. Acest gânditor prețuiește certitudinea și încearcă să evite problemele considerate greu de soluționat, cum ar fi originea spiritului sau „misterul rațiunii” (așa cum era denumit de Merleau-Ponty, gândul, algoritmul, adevărul). De aceea el preferă să se preocupe de fenomenologia percepției, studiată îndelung de diverse științe particulare. Cu ajutorul unor experimente (din ce în ce mai sofisticate, complexe, care au solicitat tehnică și instrumente performante) s-au stabilit adevăruri certe și cu o lungă valabilitate. Pe un astfel de fundament (al certitudinii oferite de științele particulare) și-a construit acest filosof francez sistemul filosofic. Și el a avut tendința (frecventă în gândirea filosofică) către adevărul absolut. De aceea a mizat pe certitudinile (demonstrabile) oferite de percepție și sensibilitate. A fost deosebit de interesat de limbaj și afirma despre „*corpul vorbitor*” că este într-adevăr *fenomenalizare, adică manifestare ontologică și gnoseologică, dar mai ales, intențională*.

Aducem în discuție intenționalitatea, deoarece acest autor a fost fascinat de acest concept; l-a studiat cu maximă atenție în geneza și evoluția sa, i-a stabilit meritele, dar mai ales a încercat să releve utilitatea sa în demonstrarea adevărului. A intuit faptul că demonstrarea intenționalității e un argument puternic în stabilirea adevărului. Adevărurile filosofice au constituit întotdeauna preocuparea gânditorilor. În secolul al XX-lea această preocupare a devenit și mai evidentă datorită adevărilor stabilite de științe. Se impunea o compatibilizare a acestor adevăruri. De altfel, fenomenologia s-a născut și dintr-o limită a unei științe particulare. Din cea de a doua jumătate a secolului al XX-lea, considerăm că nu mai putem vorbi despre primordialitatea filosofiei sau a științei; cele două modalități de manifestare a spiritului se susțin reciproc în progresul lor.

Revenind la problema corpului și a intenționalității ce țin de acesta, Merleau-Ponty l-a pus în legătură directă cu spațiul în care el există și se manifestă, cu temporalitatea cu celălalt, cu lumea naturală ș.a.m.d. Din scrierile sale reiese clar că timpul este un suport al actelor intenționale. Pentru el, timpul este un element foarte important al subiectivității; de altfel, îl citează pe Claudel: „Timpul este sensul vieții”. Merleau-Ponty plasează experiențele corpului în timp și spațiu. Iar dacă spațiul poate fi mai ușor sesizat, cu timpul lucrurile se complică. Pentru a nu greși, Merleau-Ponty studiază noțiunea de timp și temporalitatea descrise de Kant. Astfel ajunge să delimiteze între experiențele noastre „înainte” și „după”. Prin urmare, temporalitatea ține de subiectivitatea noastră. *Pune accent deosebit pe existență și gândirea noastră, date de corporalitate și percepție.* Iar existența noastră ca ființă trebuie pusă, în concepția sa, în legătură cu lumea, cu celălalt, cu istoria. Spre deosebire de Husserl, acest gânditor francez nu pune accent pe subiectul

pur, ci pe subiectul multidimensional. El pune timpul în raport cu ființa și ne vorbește despre intenționalitatea operantă. Afirmă că prezența timpului se face simțită tocmai prin trecere lui. În lucrarea sa *Fenomenologia percepției* (tradusă și la noi) dedică un capitol întreg problemei timpului, a timpului pus în legătură cu ființa și conștiința. Încearcă să privească lucrurile nu numai prin perspectiva „unul lângă altul”, ci și din perspectiva „unul după altul”. Pune accent deosebit pe prezența timpului în sine și pentru sine, precum și pe timpul ca suport al actelor intenționale.

Merleau-Ponty nu se oprește la explicația psihologică a timpului care invocă exclusiv conștiința trecutului prin amintiri și conștiința viitorului prin proiectarea acestuia în fața noastră. Astfel, gânditorul francez apelează la orientarea corpului către exterior, care percepe modificările suferite de lucruri, dinamica realității și care demonstrează trecerea timpului. Astfel, timpul există în noi prin faptul că putem percepe lucrurile în evoluție. Timpul e nesfârșit; lucrurile pun în evidență timpul prin faptul că sunt finite, adică se nasc, evoluează și dispar. *Lucrurile ne dau măsura timpului, iar noi ca subiect cunoscător suntem orientați către lucrurile care pun în evidență existența timpului. Conștiința joacă un rol deosebit prin faptul că ea este orientată atât către trecut, cât și spre viitor.* Precizăm că percepția la acest filosof francez nu se identifică, așa cum am crede, cu percepția explicată de psihologie. La el, **sensibilitatea noastră creează lucrul pentru noi.** „Analiza corpului propriu și a percepției ne-a relevat un raport cu obiectul, o semnificație mai profundă. Lucrul nu este decât o semnificație, este semnificația «lucru». Dar când înțeleg un lucru, nu operez actualmente sinteza acestuia, ci vin în fața lui cu câmpurile mele senzoriale, cu câmpul meu perceptiv și, în cele din urmă, cu o matrice caracteristică a oricărei ființe posibile, cu

un montaj universal cu privire la lume”⁵¹. Preluând conceptul de intenționalitate de la Husserl, francezul Maurice Merleau-Ponty afirma în *Fenomenologia percepției*: „Sub intenționalitatea de fapt regăseam o intenționalitate operantă care, condiție a acesteia, funcționa deja înaintea oricărei teze sau judecăți, un «logos al lumii estetice», o artă ascunsă în profunzimea sufletului uman și care nu se pot cunoaște decât în rezultatele sale”⁵². Autorul încearcă o distincție clară între structură și semnificație. Ne arată că sensul și semnificația unui lucru rezultă din „complicitatea noastră și a lumii”, adică din ceea ce de comun acord s-a stabilit o semnificație și utilitate a unui lucru (rezultate din experiență, practică, nevoi), precum și din subiectivitatea noastră formată de experiență, de evenimentele trăite, de stările emoționale dezvoltate, de aspirațiile individuale. Am spune că istoria și prezentul, precum și nevoile umane dau sens și semnificație lucrurilor. De altfel, autorul francez pune accent asupra ideii că nu putem să facem abstracție de istorie. Contextul istoric, social, cultural, lingvistic ș.a.m.d. e foarte important pentru a judeca fapte și aspirații.

Gândim ființa intențională cu ajutorul timpului, „deoarece putem înțelege raporturile subiectului cu lumea prin raporturile timpului subiect cu timpul obiect... Dacă pentru sinele, revelația de sine pentru sine nu este decât golul în care se creează timpul, dacă lumea «în sine» nu este decât orizontul prezentului meu, atunci problema este de a ști cum poate o ființă care va veni și care a trecut să aibă un prezent – adică să se surprindă, de vreme ce viitorul, trecutul și prezentul sunt legate în mișcarea de temporalizare. Este la fel de important pentru mine să am un corp pe cât

⁵¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepției* (traducere de Ilieș Câmpeanu și Georgiana Vătăjelu), Editura Aion, Oradea, 1999, p. 499.

⁵² *Ibidem*, p. 500.

este de esențial pentru viitor să fie viitorul unui anumit prezent... Nu numai noțiunea de corp este legată în mod necesar, prin noțiunea de prezent, cu aceea de *pentru sine*, ci și existența efectivă a corpului meu este indispensabilă existenței «conștiinței» mele. În ultimă analiză, dacă știu că pentru sinele încoronează un corp, o știu doar prin experiența unui corp anume, o știu prin dovada prezenței mele în lume”⁵³. Merleau-Ponty caracterizează timpul ca făcând parte din ființa umană; fără el omul nu ar avea un reper, nu ar putea face comparații. „Suntem întotdeauna centrați în prezent, de la el pleacă hotărârile noastre; deci, acestea pot fi întotdeauna raportate la trecutul nostru, au întotdeauna un motiv și, dacă deschid în viața noastră un ciclu care poate fi în întregime nou, trebuie reluate apoi, ele nu ne salvează de dispersie decât pentru un timp. Deci, nici nu poate fi vorba să deducem timpul din spontaneitate. Nu suntem tempoli pentru că suntem spontani și pentru că ne smulgem din noi înșine ca și conștiință, ci din contră, timpul este fundamental și măsura spontaneității noastre. Puterea de a trece mai departe și de a «aneantiza», care locuiește în noi, care suntem noi înșine ne este dată cu temporalitatea și cu viața”⁵⁴.

4.1.2. Spațiul și intenționalitatea

Fenomenologul francez a pornit de la ideea corpului care există, se manifestă și acționează într-un spațiu. Corpul are o motricitate, își schimbă poziția, este orientat către ceva, spre ceva în cadrul unui spațiu. Ne vorbește despre *unitatea spațială, temporală, intersenzorială, senzorio-motorie a corpului* care este o unitate de drept. Aceste

⁵³ *Ibidem*, p. 502.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 498.

unități precedă și fac posibilă existența și manifestarea corpului. Spațialitatea corpului trebuie analizată pornind de la întreg spre elemente componente. Ne explică faptul că *poziția corpului este implicată într-o intenție globală a corpului.* Adoptă punctul de vedere al psihologiei care susține că schema corporală este dinamică (își schimbă în permanență poziția în timpul mișcărilor – mișcări ce sunt coordonate de conștiință conform necesităților sale). „În sens strict, termenul (dinamică a corpului) precizează că *propriul corp îmi apare ca postură în vederea unei sarcini anume, actuale sau posibile.* Într-adevăr, spațialitatea sa nu se aseamănă cu cea a obiectelor exterioare sau cu cea a «senzațiilor spațiale», *nu este o spațialitate de poziție, ci una de situație*”⁵⁵. Fenomenologul face diferența între spațiul exterior și cel al corpului. Spațiul corporal este unul special, în sensul că o zonă de non-ființă se poate transforma în ființe precise (cu identitate, am spune noi), iar corpul nu este o simplă formă, ci mult mai mult. „Dacă propriul corp poate fi o «formă» și dacă în fața lui pot exista figuri privilegiate pe fonduri indiferente, acest lucru este posibil numai cu condiția ca el să fie polarizat de sarcinile sale, *să existe spre ele*, să se adune asupra lui însuși pentru a-și atinge scopul, iar o «schemă corporală» este în cele din urmă un mod de a exprima existența corpului meu în lume”⁵⁶. El folosește expresia figură-fond pentru a pune în evidență spațiul universal și spațiul corporal, deoarece spațiul corporal nu ar avea sens fără spațiul universal. Argumentează prin faptul că subiectul, prin corpul său, se află în fața lumii și beneficiază de un „spațiu orientat”. Afirmă cu hotărâre că ne este necesar corpul pentru a putea percepe spațiul (fără el

⁵⁵ *Ibidem*, p. 133.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 134.

spațiul nu ar exista pentru mine). Mai mult, spațialitatea corpului devine evidentă prin mișcare, prin acțiune, iar analiza lor ne permite să înțelegem mai bine spațialitatea corpului pe fondul spațialității obiective. Mișcarea este aceea care își asumă spațiul și timpul (tocmai de aceea este esențială). Analiza motricității corpului ne redă spațiul și timpul în semnificația lor originală. Corpul propriu al subiectului, caracterizat de mișcări familiare, se poate integra în mediul ambiant în virtutea motricității sale, ce se desfășoară în spațiu și în raport de axe de coordonare. Motricitatea îi oferă omului posibilitatea de a-și exprima intențiile, de a mima anumite situații etc. Fenomenologul francez ne vorbește chiar despre *intenționalitatea motrică*. Arată că gândirea este aceea care coordonează mișcarea, dar nu în cadrul mișcării efective ci în perioada de asimilare a unor mișcări, care devin acte automate. Sarcinile noi solicită gândirea pentru o economie și o coordonare eficiente a mișcărilor. *Mișcările sunt orientate către rezolvarea unor sarcini*. Ne lămurește, de asemenea, că mișcarea se diferențiază în mișcare concretă și abstractă; mișcarea concretă se desfășoară în lumea dată, iar fondul mișcării abstracte este construit. Despre ele, Merleau-Ponty afirmă: „mișcarea concretă este centripetă, iar mișcarea abstractă este centrifugă. Prima are loc în ființă sau în actualitate, a doua are loc în lumea posibilului, sau în non-ființă; prima aderă la un fond dat, a doua desfășoară ea însăși fondul. Corpul este acela care dă mișcărilor o existență independentă, iar aceasta constă în deprindere (care e dobândită pe parcursul vieții). Corpul este mijlocul nostru general prin care avem o lume, conchide gânditorul francez: *prin el învățăm să cunoaștem înnodarea esenței cu existența, pe care o vom regăsi în general în percepție*.

Mișcarea abstractă este tratată cu mare atenție de către acest gânditor, care de altfel îi conferă o intenționalitate specifică (bine argumentată și greu de contrazis). Despre ea afirmă că nu este activată de un obiect existent, cu atât mai mult cu cât este caracterizată drept centrifugă și desemnează în spațiu o intenție care se sprijină pe corpul propriu și îl constituie ca obiect. Tot așa constituie și lucrurile și reunește reprezentările într-un „eidos”. *„De vreme ce există conștiință și pentru ca ea să existe, trebuie să existe ceva de care ea să fie conștientă, un obiect intențional. Ea nu poate să se îndrepte spre acest obiect decât dacă se produce un act de semnificație. Dacă o ființă este conștiință, ea trebuie să fie doar o țesătură de intenții. Dacă ea încetează să se definească prin actul de a semnifica, eșuează din nou în condiția de obiect, obiectul fiind exact ceea ce nu cunoaște, ceea ce se odihnește într-o ignorare absolută a sinelui și a lumii, adică un pentru sine, și nu are decât individuație spațio-temporală, existența în sine... Mișcarea fie este mișcare pentru sine și atunci «stimulul» nu este cauza ei, ci obiectul intențional, fie se împrăstie în existența în sine, devine un proces obiectiv în corp”*. Merleau-Ponty recunoaște meritul lui Husserl de a fi elaborat noțiunea de intenționalitate (care de altfel poate fi regăsită în istoria filosofiei; și la predecesorii săi Descartes și Kant, care n-au prezentat-o analitic) și interpretează inconfundabil acest fapt: *„În viziunea noastră originalitatea lui Husserl este dincolo de noțiunea de intenționalitate; ea se găsește în elaborarea noțiunii și în descoperirea, sub intenționalitatea reprezentărilor, a unei intenționalități mai profunde pe care alții au numit-o existență”*⁵⁷.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 158.

Merleau-Ponty afirmă că motricitatea este intenționalitate originară. Pentru aceasta, el invocă afirmațiile lui Husserl care ne spun că originea conștiinței nu este un „eu cred că”, ci un „eu pot”. Mișcarea este modalitatea specifică de a ne raporta la obiecte: „e vorba de mișcarea de existență, care nu elimină diversitatea radicală a conținuturilor, deoarece nu asigură legătura lor, punându-le sub stăpânirea unui «eu gândesc», ci orientându-se spre unitatea intersenzorială a unei «lumi»”. Foarte sugestiv, francezul afirmă: *„mișcarea corpului poate avea un rol în percepția lumii doar dacă ea însăși este o intenționalitate originală... Trebuie ca lumea să existe ca un ansamblu deschis de lucruri spre care ne proiectăm”*⁵⁸. După Merleau-Ponty, *conștiința este ființa orientată spre lucru prin intermediul corpului*. Mai mult, *a-ți mișca propriul corp înseamnă a viza*, prin el, obiectele. Foarte expresiv afirmă acest autor: „nu trebuie să spunem că propriul corp este în spațiu și nici că el este în timp. El *locuiește* spațiul și timpul”⁵⁹. Prin urmare, spațiul și timpul nu ar avea sens fără existența noastră, ca și corporalitate. Cu ajutorul corpului noi ne raportăm la lume; fără el nu am avea o lume, caracterizată prin spațialitate, temporalitate, motricitate. Corpul ființei omenești există în timp și spațiu și le creează, concomitent. Corpul e unitatea indestructibilă dintre existență și esență. În el și prin el există și se manifestă conștiința intențională care vizează entități. Corpul ne diferențiază de ceilalți, ne conferă unicitate. Astfel lumea există în noi și pentru noi.

Observăm în scrierile lui Merleau-Ponty o acuratețe pentru respectarea adevărului psihologic pe care acesta l-a îmbrățișat pentru o argumentare puternică. A respins pe alocuri argumentele aduse de Sartre și de Heidegger în lucrările lor fenomenologice. Apelul la datele științei fac din

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 176-453.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 178.

opera lui Merleau-Ponty una de referință pentru filosofia contemporană. Prin opera sa fenomenologică, și-a propus să elaboreze o nouă concepție asupra intenționalității cu gândul de a contrazice ideea *conștiinței care constituie* (a lui Husserl, care a fost preluată și de Sartre). Comentatorii arată că a fost preocupat mai degrabă de *lumea trăitului* (Lebenswelt) decât de lumea care se constituie. Tocmai acest lucru îl diferențiază de ceilalți fenomenologi. E cert faptul că a creat o nouă fenomenologie, nu mai puțin valoroasă decât cea creată de germanul Husserl. De altfel, multe dintre întreprinderile lui Merleau-Ponty le-ar fi inițiat și Husserl dacă ar mai fi avut timp și ar fi trăit necesitatea lor (după cum am mai afirmat). Spre sfârșitul vieții sale, Husserl a elaborat studii care demonstrează faptul că înțelegea aceste lucruri, dar a fost convins că urmașii săi se vor orienta către concret. Aceștia sunt fenomenologii francezi, cu precădere.

4.1.3. Limbajul ca obiectivare a intenționalității

Așa cum se întrebă dacă spațiul este o formă de cunoaștere, Merleau-Ponty se întreabă dacă limbajul este o formă de cunoaștere. Cunoașterea este fundamental legată de limbaj; el poate fi privit ca o prelungire a conștiinței, mai exact, ca obiectivare a acesteia. Limbajul dă posibilitatea exprimării, a comunicării, a schimbului de informații. În dicționarele de psihologie, limbajul este definit ca fiind un comportament care manifestă o intenție de comunicare. Știința prezintă limbajul ca îndeplinind o serie de funcții care definesc coordonatele principale ale omului. Teoriile despre limbaj recunosc în totalitate faptul că limbajul joacă un rol cauzal în dezvoltarea gândirii. Mai mult, unii afirmă că limbajul creează structura intelectuală ce modelează reprezentarea mentală a lumii⁶⁰.

⁶⁰ Georgescu Matei, *Neither zen, nor psychoanalysis*, Daath Publishing House, Bucurest, 2010, pp.178-193.

Ca instrument de comunicare socială, afirmă psihologii, „limbajul este interiorizat și influențează structurile mentale, de vreme ce el se află la originea unui sistem simbolic abstract, care permite organizarea gândirii. Limbajul nu se dezvoltă independent de alte forme de cunoaștere; el este un sistem simbolic logic, ce poate modela alte aspecte ale cunoașterii”⁶¹. Iată că Merleau-Ponty nu s-a mulțumit cu analiza esenței conștiinței (așa cum a procedat E. Husserl), ci a mers mai departe, abordând contextul desfășurării ei, precum și produsele acesteia. Este foarte adevărat că și cuceririle științei au favorizat această abordare (mai greu de întreprins de către fenomenologii germani care au beneficiat mai puțin de achizițiile cunoașterii științifice și nu numai). Fenomenologul francez afirmă că limbajul are un sens, el nu presupune gândirea, ci o îndeplinește (în sensul că aceasta se exprimă în cuvinte). Aduce în discuție transcendența în limbaj, precum și „miracolul expresiei în limbaj și în lume”. Afirmă despre conștiință că este transcendență, dar nu una oarecare, ci una activă care oferă contactul simultan cu ființa mea și cu ființa lumii. Știința afirmă că omul gândește în cuvinte. Din punctul de vedere al psihologiei, conștiința este acel nivel al psihicului unde actele psihice devin manifeste. Limbajul ca obiectivare a conștiinței este verbal, dar și non-verbal (limbajul gesturilor). Cuvintele care formează limbajul verbal dobândesc o semnificație în funcție de interacțiunea subiectului cu obiectul sau situația desemnată; semnificația cuvântului (pentru subiect) provine și din cultura, nivelul de educație, precum și din proiecțiile subiectului. Oamenii învață să folosească cuvintele, tot așa cum învață să folosească diverse instrumente. Sensul lui se desprinde și din experiența umană. „Limbajul presupune o conștiință a limbajului, o tăcere a conștiinței care învăluie lumea vorbi-

⁶¹ *Marele Dicționar al Psihologiei*, Editura Trei, București, 2006.

toare și în care cuvintele sunt primele care primesc configurație și sens”⁶². Autorul exprimă clar în scrierile sale faptul că exprimată prin cuvinte, conștiința obiectivează o parte din *esența* sa care e *orientată asupra lumii, dar și asupra ei înseși*. La fenomenologii francezi nu este necesară reducția fenomenologică husserliană pentru a ajunge la esența conștiinței sau conștiința pură care este intențională. Ei au extins intenționalitatea la ființa ca existență pură, la produsele conștiinței, la manifestările conștiinței sau conștiința obiectivată. Cu alte cuvinte, au atribuit intenționalitatea nu numai esenței, ci și concretului. Subiectivitatea și limbajul nu constituie lumea, ci o explorează în jurul ei. Filosoful francez analizează în opera sa limbajul natural, teoretic, filosofic, artistic etc. De aceea, Merleau-Ponty pune înaintea limbajului gândirii, limbajul natural sau perceptiv, pe care ni-l prezintă ca fiind original. Astfel el pornește de la sensul dat de percepție unui lucru, de la semnificația limbajului non-verbal (cel al gesturilor și al mimicii). S-a constatat de către oamenii de știință că limbajul gesturilor exprimă adevărul stărilor și atitudinilor subiectului. El este mai greu de cenzurat, chiar în relațiile psihosociale. Limbajul verbal este mai fidel intenției subiectului de a exprima ceva anume (dinainte propus), de a crea o anume imagine. Însă limbajul natural e mai greu de modelat, el exprimă necenzurat atitudinea față de ceva sau cineva; de multe ori, contrazice cuvântul, sensul lui. Nu de puține ori, surprindem la semenii noștri cuvinte care aprobă o situație, un fapt, cuvinte însoțite de gesturi care scapă controlului persoanei respective și care exprimă dezacordul față de faptul, situația respectivă. Merleau-Ponty face distincția clară între limbajul verbal și cel perceptiv, nu le reduce unul la celălalt și e de

⁶² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepției* (traducere de Ilieș Câmpeanu și Georgiana Vătăjelu), Editura Aion, Oradea, 1999, p. 471.

păreră că limbajul verbal sau scris nu face altceva decât să îl dezvolte pe cel perceptiv. Cu alte cuvinte, limbajul perceptiv este fundamentul limbajului vorbit și scris, îl precede pe acesta. Așa cum menționează analiștii, acest fenomenolog contestă caracterul reflectoriu al expresiei perceptive, întrucât opinează (din punct de vedere fenomenologic) că sensul percepției n-ar fi nici subiectiv, nici obiectiv, minimalizând conținutul obiectiv al expresiei perceptive. Abordând problema semnificației, a sensului în cadrul limbajului arătăm că „Merleau-Ponty este îndreptățit să sublinieze că nu numai fiecare expresie (cuvânt), ci și limbajul însuși ca întreg posedă o putere semnificantă și purtătoare de sens. Însuși faptul că limba, ca mijloc prin intermediul căruia se realizează comunicarea dintre oameni, limbajul, prezintă o structură gramaticală, pentru a nu mai vorbi de structura ei logică, evidențiază însușirea limbajului de a se manifesta ca o totalitate, ca un sistem. Este întemeiată și teza potrivit căreia limbajul ca sistem se definește prin faptul că între semnele sale există raporturi purtătoare de sens și semnificație”⁶³. Chiar și în relația gândire-limbaj, Merleau-Ponty găsește prilejul de a reitera convingerea sa „că noi nu suntem conștiință constituantă pură, ci aparținem originar lumii perceptive, așadar unei lumi preconstituite”⁶⁴.

4.2. *Fenomenologia voinței în filosofia lui Paul Ricœur*

Printre iluștrii gânditori ai Franței secolului al XX-lea se numără și Paul Ricœur. El a scris numeroase lucrări care au în centrul atenției omul. Acest autor a emis poate cele mai multe interogații referitoare la om, privit în numeroasele

⁶³M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepției* (traducere de Ilieș Câmpeanu și Georgiana Vătăjelu), Editura Aion, Oradea, 1999, p. 110.

⁶⁴*Ibidem*, p. 115.

sale ipostaze. Și-a intitulat o parte dintre operele sale *Philosophie de la volonté*. Aceasta este considerată cea mai importantă lucrare a sa de filosofie fenomenologică. Ea cuprinde două mari părți: *Le volontaire et l'involontaire* (1950); *Finitude et culpabilité* (1967).

Este binecunoscut faptul că Paul Ricœur a scris o filosofie care poate fi încadrată în curentul existențialist, dar a folosit o metodă care îl înscrie în filosofia fenomenologică. Unii comentatori afirmă că aparține mișcării catolice personaliste. Ceea ce poate afirma oricine, fără riscul de a greși, este faptul că Paul Ricœur este un important reprezentant al hermeneuticii, și aceasta nu numai pentru faptul că a scris *Eseuri de Hermeneutică*, ci și pentru convingerea sa, deschis afirmată, că *nu putem ajunge la conștiință decât prin expresiile care o mijlocesc*. Mai mult ca oricare dintre fenomenologii francezi, Paul Ricœur se preocupă de omul real, de înțelegerea situației omului. Caută să dea utilitate practică gândirii filosofice; e de părere că ea trebuie să ne ajute a-l înțelege pe om și problemele sale. Se pare că acest lucru l-a învățat de la Kant, deoarece mărturisește că a fost impresionat de faptul că acesta a fost preocupat în permanență de condiția umană. Observăm că Paul Ricœur este un mare admirator (și cunoscător) al filosofiei lui Kant și filosofiei lui Husserl, deopotrivă. Analizele și comentariile sale pendulează între afirmațiile acestor doi mari filosofi.

Într-un studiu dedicat filosofiei lui Paul Ricœur se afirmă că filosofia sa este una de tip reflexiv, apropiată de cea a lui Gabriel Marcel și a lui Karl Jaspers. Filosofia sa este caracterizată ca fiind rezultatul unor îndelungate reflecții asupra vieții interioare a omului (a trăirilor, sentimentelor, pasiunilor sale), dar mai ales asupra voinței umane⁶⁵. În

⁶⁵ Ioan C. Ivanciu: *Filosofia voinței la Paul Ricœur* în „Analele Universității Spiru Haret, Studii de Filosofie”, nr. 3/2001, p. 43.

istoria filosofiei, conceptul de voință apare la Kant, Schopenhauer, Nietzsche, fie ca voință obiectivă, fie ca voință subiectivă. Din perspectivă kantiană, voința este un termen transcendent (care ține de subiectivitatea noastră), iar lucrul în sine ar trebui să fie transcendent, dincolo de noi și nu dincoace de noi, ne sugerează Schopenhauer. El transferă voința din domeniul transcendentalității subiective în domeniul transcendenței obiective, considerând că în interiorul oricărui obiect (însuflețit sau nu) acționează voința. Voința este mereu identică cu sine, eternă, absolută. Schopenhauer consideră că o persoană este cu atât mai elevată cu cât reușește să se sustragă acestei voințe (unul dintre mijloace ar fi arta). Conceptul de voință apare și la Nietzsche care dezvoltă un sistem filosofic bazat pe ceea ce el numește *voința de putere* în natură, societate, la nivelul individului. El apreciază că artiștii, spre deosebire de filosofi, nu se bazează pe concepții, ci pe simțurile lor; ei se raportează întotdeauna la existența reală. Tocmai de aceea ei surprind instinctiv voința de putere.

În filosofia voinței, Ricœur a încercat o descriere fenomenologică a activității și pasivității omului în fața lumii; a reprezentat imaginea esențială a relației dintre voluntar și involuntar. El a pornit de la convingerea că obiectul filosofiei cunoașterii nu trebuie să îl constituie numai categoriile *a priori* sau *a posteriori* ale cunoașterii, ci și trăirile nemijlocite ale omului, ceea ce el numește mister adică relația (mai exact, disproporția) dintre finitudinea receptivității noastre și caracterul infinit dat de cunoașterea adevărului, relația dintre limitele individuale și dorința nemărginită de fericire a omului. Ne sugerează că atenția filosofiei trebuie să se îndrepte către ceea ce el numește fragilitatea ființei umane, întreaga sa atenție este îndreptată către conștiința umană (cu toate componentele sale) sub

diversele ei aspecte. El apreciază analiza genetică asupra conștiinței, întreprinsă de Kant, și consideră o greșală fundamentală încercarea lui Husserl de a arăta că sensul lumii e dat de conștiință, prin actul constituirii. Dacă este eliminată receptivitatea percepției și prezența altuia, se ajunge la ceea ce Ricœur a numit *evidență originară*. Ricœur, ca și ceilalți fenomenologi francezi, a fost ispitit de direcția deschisă de Husserl în filosofie, dar a căutat să o coboare de pe „pedestalul” ei idealist și să o adapteze nevoilor de cunoaștere ale omului secolului al XX-lea și chiar al XXI-lea.

În primul volum intitulat *Voluntarul și involuntarul*, Ricœur a intenționat să realizeze o descriere psihologică a voinței, urmată de o interpretare metafizică. El a pus temporar între paranteze *greșala*, despre care spune că alterează inteligența umană și transcendența, ambele constituind originea subiectivității umane. Nu a încercat să separe, dar nici să unească aceste două momente ale voinței care, așa cum arăta J. Lacroix, „se refuză atât dualismului cât și monismului”⁶⁶. Tudor Ghideanu l-a numit pe Paul Ricœur fenomenolog al voinței. În această calitate a presupus existența unei disproporții între cunoaștere și acțiune, între acțiune și sentiment. Afirmă că filosofia trebuie să pornească de la elucidarea simțurilor, care au avantajul unei ființări prereflexive, dar care supun informațiile lor unei prelucrări a reflecției teoretice. „Izvorâtă din non-filosofie, filosofia trebuie să trăiască din substanța a ceea ce a fost înțeles, fără să fi fost reflectat”⁶⁷. Îndrăznim să afirmăm că în această privință a fost influențat în mare parte de percepțivismul lui Maurice Merleau-Ponty. Este destul de categoric

⁶⁶ J. Lacroix, *Panorama de la philosophie française contemporaine*, Paris, P.U.F., 1966, p. 39.

⁶⁷ P. Ricœur, *Philosophie de la volante; Finitude et culpabilité*, 1960, pp. 24-25.

atunci când afirmă că filosofia trebuie să aibă întotdeauna în vedere două regiuni: *regiunea reflecției transcendente* și „*regiunea matricei prereflexive a experienței*”. Tot în acest volum, Paul Ricœur relevă disproporția, atunci când e vorba de acțiune, între existența infinită și deschiderea limitată, finită a caracterului. Există, de asemenea, disproporție în cadrul sentimentelor între iubire sau elan către altul și atașament față de „viață” sau agresivitatea dorinței. În analiza acțiunii și pasivității (pe care o întreprinde în *Voluntarul și involuntarul*) el invocă disproporția dintre finit și infinit, dintre finitudinea omului, a posibilităților sale și dorința sa de a transcende, dorința sa de infinit. Ajunge la concluzia că înțelegerea în sensul de comprehensiune rămâne un ideal spre care vom tinde întotdeauna, fără să-l putem atinge vreodată. Ricœur a întreprins o analiză a acțiunii și pasivității și-a căutat să identifice involuntarul în „experiența integrală a cogito-ului, relevând aspectele actului voluntar: *decizia* (act de voință bazat pe motive), *acțiunea* (act de voință care mișcă corpul) și *consimțământul* (act de voință care acceptă necesitatea)”. „Eu am, scrie Ricœur, în mine un chip de a alege și de a mă alege pe care nu eu îl aleg”⁶⁸. El dezvoltă descrierea voinței printr-o analiză a „nevolniciei și culpabilității oamenilor”, pe care le originează în „disproporția, în contradicția internă pe care o ascund, la fel de bine, cunoașterea, ca și acțiunea omului”⁶⁹. Armand Cuvillier ne relevă concluzia la care ajunge Ricœur: „această disproporție se răsfrânge în sentiment, care dramatizează conflictul, interiorizând legăturile eu-lui cu lumea”⁷⁰. În acest prim

⁶⁸ Jean Lacroix, *Panorama de la philosophie française contemporaine*, Paris, P.U.F., 1966, p. 41.

⁶⁹ Armand Cuvillier, *Anthologie des philosophes français contemporains*, P.U.F., Paris, 1962, p. 98.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 98.

volum al *Filosofiei voinței*, Ricœur s-a arătat contrariat de faptul că Husserl „nu s-a gândit să facă să graviteze realitatea empirică a omului în jurul unui fapt fundamental, cum este degradarea deja înfăptuită a actului voinței și machierea sa sub culorile pasiunii”⁷¹. Ricœur își exprimă dorința de a elabora în manieră personală, „o teorie *eidetică* a voluntarului și involuntarului, dar vrea totuși să se păstreze în întregime interpretarea platonizată a esențelor și să le considerăm, fără ezitare, drept sensul, principiul inteligibilității marilor funcții voluntare și involuntare”⁷². În ceea ce privește intenționalitatea voinței, Ricœur își dă seama că aplicarea acestui principiu la problemele voluntarului și involuntarului este extrem de delicată. Dacă Husserl s-a preocupat de constituirea obiectelor cunoașterii în gândirea noastră, *fenomenologul francez evită momentul constituirii obiectelor în conștiință și trece la descriere*. Această descriere ne arată că „voitul este, în primul rând, ceea ce eu decid, proiectul pe care îl concep: el conține sensul acțiunii ce se face prin mine potrivit cu puterea pe care o am”. În acest stadiu, decizia nu este încă o realitate, nu este decât „o specie de ireal”. Transformarea ei în realitate prin intermediul acțiunii, „desemnează cea de a doua structură a voinței – mișcarea voluntară”. Și aici, notează Ricœur, apare o mare dificultate, aceea „de a recunoaște structura intențională a conștiinței atunci când ea este o acțiune efectivă, o acțiune efectuată”. Situația nu este mai puțin dificilă nici în cazul consimțământului, fiindcă „voința nu se reduce la a stabili proiectul în gol și a-l umple în mod practic printr-o acțiune. Ea mai constă în a consimți la necesitatea pe care

⁷¹ Paul Ricœur, *Philosophie de la volente; Finitude et culpabilité*, 1960, vol. I, p. 7.

⁷² *Ibidem*, p. 7

nu o poate nici proiecta, nici impulsiona". Această a treia trăsătură a voinței nu se manifestă la fel de nemijlocit ca celelalte două. „Ea s-a impus atenției prin ocolirea involuntarului care îi corespunde”⁷³.

Dacă la Husserl întâlnim intenționalitatea conștiinței pure, se pare că la Paul Ricœur avem de-a face cu o *intenționalitate a conștiinței manifestată prin voință*. „Voința ca activitate intențională se menține foarte multă vreme în viziunile psihologice asupra conștiinței”⁷⁴. Fiindcă am ajuns la *conceptul de intenționalitate*, considerăm că este conceptul central al întregii gândiri fenomenologice. Însăși esența îmbracă forma intenționalității.

Acest concept *dă consistență și valoare fenomenologiei*. Analizând cunoașterea, Husserl a descoperit această caracteristică a ei – intenționalitatea, iar fenomenologii francezi, și nu numai ei, au înțeles că această caracteristică definește întreaga existență umană. *La Ricœur, putem spune că omul însuși se caracterizează prin intenționalitate, datorită tendinței sale spre infinit, datorită faptului că transcende situația dată și se proiectează liber și creator*.

Referindu-se la mișcarea voluntară, Ricœur apreciază că aceasta „dincolo de structura sa intențională, implică o raportare specială la puteri mai mult sau mai puțin docile, care sunt organele, după cum motivele sunt rațiunile deciziei; este astfel cu puțință de a face să se prezinte diferite funcții psihologice ca organe posibile ale actului voinței: obișnuința este exemplul cel mai bine cunoscut și cel mai puțin discutabil”. În același context, Ricœur tinde să precizeze că „involuntarul nu este motiv sau organ al voinței. Pentru a

⁷³ *Ibidem*, p. 10.

⁷⁴ Angela Botez, *Filosofia mentalului. Izvoare, teorii, autori*, Editura Floare Albastră, București, 2006, p. 72.

explica involuntarul, trebuie să precizăm ce este corpul. Corpul, afirmă filosoful, este un obiect empiric mai bine cunoscut (în comparație cu psihicul) pe calea științelor experimentale. Tendința corpului este de „a descentra în *cogito* cunoașterea involuntarului și, treptat, de a face să încline de partea științelor naturii orice psihologie. În consecință, înseamnă că s-a constituit o știință empirică despre faptele psihice, cunoscute ca o clasă în interiorul faptelor în general. Devenind fapt, observă filosoful, trăitul conștiinței se degradează și își pierde caracteristicile sale distinctive – intenționalitatea și referința la un eu care trăiește în acest trăit”. Ricœur respinge astfel identificarea psihicului cu un fapt psihic. Fenomenologul francez își manifestă nemulțumirea atunci când constată că „în timp ce involuntarul se degradează în fapt empiric, voluntarul se risipește pur și simplu. Acest «eu vreau», ca inițiativă liberă, este anulat, deoarece el nu are semnificație empirică, în afară de un anumit stil de comportament care nu este decât o încurcătură a conduitelor simple rezultate dintr-o obiectivare empirică a involuntarului”⁷⁵. Pentru depășirea acestei situații, el propune revenirea la *cogito-ul* cartezian, dar în alte registre. Are convingerea că înțelegerea raporturilor dintre voluntar și involuntar este posibilă doar pe „baza atitudinii naturaliste a *cogito-ului* sesizat la persoana întâi”. Raportul dintre voluntar și involuntar „poate foarte bine să se revendice din *cogito-ul* lui Descartes”⁷⁶, deși acesta a raportat „sufletul și corpul la două trăsături eterogene ale inteligibilității, retrimițând sufletul la reflecție și corpul la geometrie”⁷⁷.

⁷⁵ Paul Ricœur , *Philosophie de la volonte; Finitude et culpabilité*, 1960, vol. I, p. 10.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 12.

⁷⁷ *Ibidem*, pp. 12, 13.

Observăm că, în viziunea lui Ricœur, voluntarul este identic cu sufletul sau spiritul, iar involuntarul este identic cu corpul sau materia. Aceasta „fiindcă spiritul și materia, voluntarul și involuntarul sunt contemporane, ele nu pot fi înțelese decât în chip simultan”⁷⁸. El fundamentează ideea conform căreia „o subiectivitate comună fundamentează omogenitatea structurilor voluntare și involuntare”. Așadar, sufletul și corpul, spiritul și materia, voluntarul și involuntarul sunt deopotrivă reciproce, contemporane, omogene. Se pare că subiectivitatea este aceea de care depinde atât sufletul, spiritul, voluntarul, cât și corpul, materia și involuntarul. Ricœur nu explică ce este subiectivitatea, dar atrage atenția că „descrierea docilă în ceea ce se arată reflecției despre sine, se mișcă astfel într-un univers al discursului, discursul despre subiectivitatea *cogito-ului* integral”⁷⁹. „Discursul se prezintă ca eveniment”, afirmă filosoful. Tot el susține că „a spune că discursul este un eveniment înseamnă a spune, mai întâi, că discursul este realizat temporal și în prezent, pe când sistemul limbii este virtual și în afara timpului”⁸⁰. În al doilea rând, discursul se referă întotdeauna la ceva, la o lume pe care pretinde că o descrie; în al treilea rând, evenimentul este accederea la limbaj a unei lumi prin intermediul discursului. În al patrulea rând, discursul posedă nu numai o lume, ci și un altul, un interlocutor căruia îi este adresat. Fenomenologul francez a ținut să facă precizarea: „Dacă orice discurs este efectuat ca eveniment, orice discurs este înțeles ca semnificație”⁸¹. Prin urmare, discursul este

⁷⁸ Dirk F. Vansina, *Esquisse, orientation et signification de l'entreprise philo-sophique de Paul Ricœur b*, p. 187.

⁷⁹ Paul Ricœur, *Philosophie de la volante; Finitude et culpabilité*, vol. I, 1960, p. 13.

⁸⁰ Paul Ricœur, *Eseuri de hermeneutică*, Editura Humanitas, București, 1996, p. 95.

⁸¹ *Ibidem*, p. 96.

eveniment și semnificație, iar „nexusul voluntarului și involuntarului se află la frontiera a două universuri ale discursului dintre care intuiția *cogito-ului* este intuiția corpului însuși asociat voinței, care suferă din cauza lui și care domină asupra lui; ea este simțul corpului ca sursă a motivelor, ca fascicul al capacităților și chiar ca natură necesară”. E lesne de înțeles că Ricœur nu este adeptul empirismului și nici al psihologiei empiriste. Nu putem să punem semnul egalității între psihic și faptele empirice. Psihicul nu este material, dar cunoașterea și explicarea psihicului nu pot să nu țină cont și de fapte, inclusiv de „fapte pure”, specifice trăirilor unui subiect. Unde nu există fapte, există doar imaginație exacerbată. Încercarea lui Ricœur de a substitui faptele actelor în explicarea psihicului este o soluție pentru rezolvarea problemei raportului dintre suflet-corp, spirit-materie, voluntar-involuntar. Fenomenologul francez și-a propus să depășească acest „impas etern”, dar nu în maniera lui Descartes, nici pe calea științei, ci pe calea subiectivității. Ceea ce caracterizează efectiv psihologia empiristă nu este în primul rând preferința sa pentru cunoașterea eternă, ci reducerea actelor (cu intenționalitatea lor și raportarea lor la un *Ego*) la fapte”. Precizează că actele sunt cunoscute din interior, iar faptele din exterior. Însuși autorul recunoaște că acesta este un adevăr parțial și afirmă că „introspecția însăși poate să fie degradată în cunoașterea faptului, dacă ea nu respectă psihicul ca act intențional și ca act al unei persoane”¹⁸. Iată, avem de-a face cu introspecția de tip fenomenologic, care se raportează la acte și nu la fapte, cum se raportează introspecția empiristă.

În *Finitudine și culpabilitate*, Ricœur a încercat o analiză a posibilității răului în lume. A observat că nu finitudinea umană este responsabilă în întregime de prezența răului, că omul nu este o ființă păcătoasă prin definiție. Consideră că

numai o anumită finitudine permite inserția răului în realitatea umană; se pare că fragilitatea afectivă a omului este responsabilă de apariția răului. Paul Ricœur explică asta prin sinteza dintre finitudinea caracterului și infinitatea fericirii, prin relația dintre dorință și putință. În om exigența de totalitate se manifestă ca fericire, interpretează Tudor Ghideanu. *Omul este sinteza dintre finitudine și tendința spre infinit, caracterizată de intenționalitatea sentimentului. Ca intenționalitate*, ne explică Ricœur, *orice sentiment este sentiment de realitate*, dar el nu ne dă lucrul însuși, ci numai resentimentul acestuia în noi.

Trecerea de la posibilitate la realitatea răului înseamnă pentru Ricœur trecerea de la *faillibilité* la greșeală. Răul îi apare omului ca „scandalul injustificabil” în mijlocul căruia se află. Acest „scandal” este exprimat întotdeauna de către om prin simboluri, prin limbaj. De exemplu, murdăria este exprimată în simbolul petei. El relevă că simbolul exprimă experiența noastră fundamentală, situația noastră în ființă (ca existență) având virtutea de a ne face să ne revenim la starea născândă a limbajului. Noi ne aflăm într-un domeniu simbolic, într-un limbaj prin intermediul căruia suntem în intimitate cu lucrurile și cu noi înșine. Pe aceasta se poate înălța reflexia asupra surselor existenței noastre. Ricœur a încercat, în fața simbolurilor, o interpretare dătătoare de sens. Totodată, hermeneutica lui Ricœur a respins proiectul unei „filosofii a percepției” și a arătat că umanitatea umanității este un proiect, o posibilitate, al cărei fapt esențial este comunicarea. Aceasta se manifestă numai în atmosfera tensiunii și a efortului multiplicității existenței umane.

Studiind conceptul de intenționalitate, am observat similitudini între conceptul de intenționalitate la Ricœur și Searle. Prin intenționalitate, acesta din urmă se referă la „capacitatea biologică fundamentală a spiritului de a pune

organismul în raport cu lumea". Searle diferențiază intenționalitatea dorinței de intenționalitatea credinței, pe de o parte, și intenționalitatea actului, a discursului, pe de altă parte. Intenționalitatea dorinței, a credinței este intrinsecă, este immanentă actelor conștiinței, tot așa cum voința (concepută de Ricœur) este intrinsecă, immanentă conștiinței. Precizăm că Ricœur demonstrează transcendența voinței, tot așa cum Searle ne face să credem că dorința și credința transcend conștiința umană. Searle arată că vorbirea este o proiectare în interior a spiritului, a conștiinței intenționale, așa încât intenționalitatea vorbirii e derivată din intenționalitatea conștiinței. Așa cum am arătat, Paul Ricœur pune în evidență intenționalitatea conștiinței obiective în gândul scris sau rostit. Textul, discursul, comunicarea, limbajul are o intenționalitate extrinsecă lui și intrinsecă spiritului; de fapt, intenționalitatea textului este o transcendere a intenționalității din interiorul conștiinței intenționale în produsul conștiinței intenționale, care este textul, actul vorbirii, discursul. Searle face o precizare foarte clară a poziției sale: intenționalitatea stărilor de credință și dorință este primă și primordială, în timp ce intenționalitatea textului este derivată și secundară.

Paul Ricœur a folosit fenomenologia pentru decentrarea atenției filosofului de pe conștiință pe omul văzut în întregul său, de pe omul redus de Husserl la *ego-ul* pur pe omul privit în contextul în care trăiește, atât în contextul societății contemporane lui, cât și în contextul istoriei, atât sincron, cât și diacronic. Gânditorul, contemporan nouă, postulează intenționalitatea voinței în raport cu involuntarul. La el întâlnim intenționalitatea proceselor volitive și afective ale conștiinței; putem vorbi despre intenționalitatea voinței și intenționalitatea sentimentului. El surprinde faptul că sentimentul însoțește orice acțiune teoretică și practică a omului. Prin aceasta se

deosebește omul de robot. Pe om sentimentul îl însoțește, îl susține, îl motivează în tot ceea ce întreprinde. Omul este inferior robotului în ceea ce privește viteza de calcul, dar îi este infinit superior prin faptul că orice acțiune a lui este însoțită de sentiment. Ricœur a propus triada explicație, interpretare, înțelegere tocmai pentru a vedea pe om ca entitate tridimensională: existențială, axiologică, lingvistică. Adăugăm, că omul este o realitate multidimensională. În cadrul intenționalității voinței Ricœur se referă la *intenționalitatea cuvântului vorbit și scris, ca proiectare a eu-lui interior în exterior*. Precizăm că gândirea se realizează și se exprimă, în principal, prin cuvinte. Tocmai acesta este punctul forte al lui Ricœur : a încercat o fenomenologie hermeneutică ca o cale justă de rezolvare a numeroaselor probleme filosofice neelucidate. Hermeneutica are rolul de a scoate la suprafață acele adevăruri ascunse ale existenței umane. Ricœur a înțeles că hermeneutica și fenomenologia sunt căile de acces către conștiință, către subiectivitatea umană, poate cel mai greu de explorat dintre existențe. El a căutat să facă lumină în unele probleme și a descoperit noi semne de întrebare. Cert este că întreprinderea sa este admirabilă și demnă de urmat.

4.2.1. Voința intențională în raport cu involuntarul

Paul Ricœur ocupă un loc important în cadrul mișcării fenomenologice. El aduce în atenția filosofiei conceptul de voință fenomenologică. A extins interpretarea fenomenologică la nivelul altor componente psihice (voința, limbajul), consolidând și dezvoltând (extinzând) fenomenologia conștiinței pure, transcendente a lui E. Husserl. Fenomenologul francez are meritul de a fi privit omul în totalitatea și complexitatea

sa ca ființă umană, socială, istorică și culturală. Astfel, voința concepută de el nu este un simplu act psihic, ci este o componentă importantă a culturii individului. Paul Ricœur vine cu o viziune nouă asupra omului și a condiției sale la sfârșitul secolului al XX-lea. Din punct de vedere psihologic, voința este aptitudinea individului de a-și actualiza și realiza intențiile. Ea este „actul voluntar, precedat de o idee și determinat de ea, presupune o reflecție și o angajare. Conduitele care nu răspund acestui criteriu nu răspund de voință. Potrivit schemei clasice, aceasta ar implica:

- 1) conceperea unui proiect;
- 2) o deliberare (aprecierea acțiunii optime);
- 3) decizia;
- 4) executarea acțiunii până la capăt.

Actul realizat este dovada autenticității unui proiect.... *Act intențional*, voința este legată intim de trebuințe; ea este o opțiune într-un conflict de tendințe; ea constă, spune E. Claparède, «în sacrificarea unei dorințe pe altarul altei dorințe». Psihologii moderni influențați de tezele existențialiste (J.P. Sartre) și psihanalitice contestă valoarea schemei clasice și mai ales importanța deliberării. Majoritatea actelor noastre, spun ei, sunt determinate în mod inconștient; așadar, deliberarea nu este decât o comedie, o raționalizare a posteriori. Voința este expresia Eu-lui, dar și a personalității totale, a motivațiilor inconștiente, ca și a educației sociale, a învățării, ca și a inteligenței⁸².

Deosebit de impresionat de filosofia kantiană, Ricœur s-a cufundat în reflecția filosofică și astfel a descoperit fenomenologia. S-a alăturat fenomenologilor francezi în aflarea unor răspunsuri la întrebări ridicate de noile probleme ale

⁸² Norbert Sillamy, *Dicționar de psihologie*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1996, pp. 341-342.

filosofiei. El se înscrie printre cei care au oferit răspunsuri originale și au creat o nouă problematică a filosofiei contemporane. Așa se explică explorarea și descrierea pură a vieții volitive. Acest demers deosebit de complex l-a solicitat pe autor, el însuși recunoscând că s-a confruntat cu probleme extrem de dificile, cu situații delicate în care a fost nevoit să găsească o cale de mijloc pentru a evita compromisul și pentru a oferi soluții pertinente, acceptate și acceptabile pentru aprofundarea cunoașterii. De pildă, a afirmat că volumul său *Voluntarul și involuntarul* conține probleme teoretice și metodologice pe care le-a putut delimita numai printr-un act de abstracție provizorie (așa cum se exprima el). Și-a exprimat intenția clară de a analiza structurile fundamentale ale voluntarului și involuntarului în urma punerii între paranteze a greșelii (care alterează inteligibilitatea omului) și a transcendenței care împiedică accesul la subiectivitate. E de părere că descrierea imaginară (pură) e mult mai valoroasă și veridică decât descrierea empirică (pe care nu o respinge, ci o analizează și pe ea ca pe o realitate a omului, indispensabilă și responsabilă în același timp pentru anumite situații). Astfel, Paul Ricœur e de părere că în relația voluntar – involuntar (ce caracterizează ființa umană), voluntarul este rațiunea involuntarului, deoarece voluntarul este interpretat astfel: „eu vreau semnifică:

- 1) eu decid;
- 2) eu mișc corpul meu;
- 3) eu consimt”⁸³.

El vede în relația voluntar – involuntar relația spirit – materie, relația suflet – corp. A explicat aceste trei momente esențiale ale voluntarului pornind de la maniera personală

⁸³ P. Ricœur , *Le volontaire et l'involontaire*, Edition Montaigne, Paris, 1967, p. 10.

de a aborda conceptul de intenționalitate a lui Husserl (deși e extrem de dificil deoarece Husserl nu a conceput corelatele conștiinței ca fiind intenționale). E de părere că *actul voinței orientează descrierea*, iar *mișcarea voluntară* (descrierea, decizia) *are o structură intențională*. În cazul actului voluntar, decizia este vârful de lance. În spatele ei se află o forță motoare care se numește motivația. Iată că voința nu este separată de celelalte acte psihice; ea se află în interdependență cu celelalte acte și procese psihice ce alcătuiesc sistemul psihic uman. Ricœur a dorit să demonstreze că voința, ca și conștiința, e importantă pentru explicația comportamentului uman. *Ca și conștiința, voința este intențională, ea se raportează la un eu care decide*. Prin urmare, nu ne referim la voința empirică, ci la voința pură concepută de Ricœur. De altfel, fenomenologia caută, dincolo de lumea empirică, ordinea lucrurilor provenită dintr-o lume a esențelor, greu de identificat și analizat. Ricœur e convins că dincolo de manifestările comportamentale ale indivizilor se ascund *acte psihice privite în esențialitatea lor și care se caracterizează prin intenționalitate, adică orientare spre ceva*. Acest filosof consideră că *la actele voluntare intenționalitatea este mai evidentă deoarece au ca termen de comparație involuntarul*. Acest termen, involuntarul, care erodează în permanență voluntarul, i-a permis lui Ricœur să valorifice la maxim valențele filosofice și fenomenologice ale conceptului de voluntar. Aici se observă influența lui Sartre asupra reflecției lui Ricœur. Amândoi sunt de acord că numai printr-o atitudine voluntară, învingând puterea involuntarului, indiferenței, inerției, omul poate decide pentru el, poate deveni liber. Am putea spune că francezii au preluat conceptul de intenționalitate din fenomenologia germană. Dar, *conceptul de intenționalitate nu-și pierde consistența în*

filosofia franceză, deoarece el nu a fost deformat, ci a fost „transplantat” cu grijă și valorizat. Francezii au evidențiat cu succes valențele acestui concept central al fenomenologiei.

Ricœur nu a făcut greșeala de a confunda sistemul psihic uman cu diverse acte sau fapte, sau chiar procese psihice. El se confruntă cu un paradox: psihicul nu e de natură materială, dar cercetarea lui trebuie să se extindă și la fapte, inclusiv „faptele pure”, specifice trăirilor unui subiect. Și-a pus problema dependenței dintre voluntar și involuntar, a primordialității între cele două. Soluția depășirii acestei dileme (cine de cine depinde) o găsește în abordarea subiectivității. Tocmai de aceea, afirma: „Ceea ce caracterizează efectiv psihologia empiristă nu este în primul rând preferința sa pentru cunoașterea externă, ci reducerea actelor, cu intenționalitatea lor și raportarea lor la un Ego, la fapte... Se va spune că actele sunt mai curând cunoscute din interior și faptele mai degrabă din exterior. Dar aceasta nu e decât parțial adevărat. Introspecția însăși poate să fie degradată în cunoașterea faptului, dacă ea nu respectă psihicul ca act intențional și ca act al unei persoane”⁸⁴. Introspecția invocată de Ricœur este una de tip fenomenologic. Dar, „cunoașterea subiectivității nu se reduce la introspecție, întrucât psihologia empirică nu se reduce la psihologia comportamentului. Esența sa este de a respecta originalitatea cogito-ului ca fascicul al comportamentului. Esența sa este de a respecta originalitatea *cogito-ului ca fascicul al actelor intenționale ale unui subiect*. Acest subiect este însă eu și tu”⁸⁵. Atunci când se referă la acte, P. Ricœur are în vedere și actele de voință, care țin de esență și sunt intenționale.

⁸⁴ *Ibidem*, pp. 13-14.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 14.

4.2.2. Intenționalitatea discursului – formă a intenționalității voluntare

Specificul intenționalității în fenomenologia franceză provine din însuși specificul fenomenologiei franceze. Conform psihologiei, limbajul este funcția de exprimare și comunicare a gândirii prin utilizarea de semne care au o valoare identică pentru toți indivizii din aceeași specie, în limitele unei arii determinate. Limbajul de descriere este un limbaj utilizat plecând de la un ansamblu de simboluri referitoare la concepte pentru a descrie diverse entități. Limbajul, înainte de toate, este un comportament care manifestă o intenție de comunicare. Din punct de vedere social, limbajul este facultatea umană care, prin intermediul unui sistem convențional de semne și simboluri legate între ele prin reguli, exprimate oral, scris sau gestual, servește ca principal mod de comunicare a ideilor și emoțiilor între indivizi și ca instrument de elaborare și de exprimare a gândirii la individ. Joacă un rol deosebit de important în cogniție, deoarece permite distanțarea de experiența imediată și conceptualizarea acesteia. Lingvistul Saussure a introdus distincția dintre limbaj (facultatea de a vorbi), limbă (sistemul lingvistic al unei comunități) și cuvânt (actul de a vorbi). Reflecțiile sale au fost adesea invocate de fenomenologi în discursurile lor (de pildă, Merleau-Ponty). Limbajul e privit astăzi ca o structură complexă, internă, care face parte din cogniția socială. Comportamentul care ține de limbaj este gestionat de procese cognitive și motivaționale, rezultând din interiorizarea interacțiunilor anterioare dintre individ și anturajul său social⁸⁶.

Discursul ține de limbaj; el este o suită de enunțuri de mărime variabilă produse de un singur enunțător sau de

⁸⁶ *Marele Dicționar al Psihologiei*, Editura Trei, București, 2006, pp. 700-705.

mai mulți, angajați într-un schimb (conversație). Poate să fie și scris. El este strâns legat de comunicare și se desfășoară după niște reguli care-l diferențiază de alte tipuri de comunicare. Discursul, la rândul lui, e de mai multe tipuri, în funcție de scopul vizat. Discursul este o modalitate de interrelaționare între oameni de diverse categorii intelectuale și sociale. El este orientat către un scop, transmite un anume mesaj. Este guvernat de reguli de desfășurare pentru a capta atenția ascultătorilor; el trebuie să fie impecabil, atât în formă, cât și în conținut, pentru a fi convingător. Astăzi vorbim de discursul științific, filosofic, politic, care se diferențiază prin specificul lor.

Utilizarea frecventă a cuvântului *intenție* se face având în minte următoarele semnificații:

1) Reprezentare a unui scop;

2) Conținut al unui gând, al unei convingeri, dorințe. Cuvântul *intențional* este și el utilizat având următoarele semnificații:

1) Care este supus unei intenții sau unui scop. Acest termen este cvasiechivalentul termenului de „voluntar” și subliniază faptul că o conduită este subordonată intenției de a atinge un scop.

2) Care se referă la conținutul unui gând sau act cognitiv. El desemnează la Brentano și Husserl conținutul unui gând, al unei convingeri, al unei dorințe etc. Cuvântul *intenționalitate* are următoarea explicație în dicționarul de psihologie: Predeterminare a unui scop ce guvernează organizarea actului ori a actelor care permit atingerea lui. Intenționalitatea ar fi calitatea tuturor conduitelor orientate către un scop, care se mai numesc și conduite finalizate.⁸⁷

La Paul Ricœur intenționalitatea constă și în capacitatea de a proiecta semnificații asupra elementelor din jur.

⁸⁷ *Ibidem*, pp. 608, 609.

Punctul nostru de vedere este acela că, procedând astfel, omul construiește o lume proprie, compusă din elemente subiective. Am folosit această introducere pentru a demonstra faptul că în anumite puncte, părerile psihologilor și ale filosofilor coincid. Rolul filosofiei, astăzi, s-a modificat: nu se mai reduce la simpla interpretare a achizițiilor de cunoaștere ale altor domenii; ea însăși vine cu noi achiziții ale cunoașterii care sunt preluate de alte domenii. Termenul de intenționalitate din fenomenologie este adoptat și folosit cu eficiență de psihologia cognitivă. Ricœur și-a dorit să contribuie și el la aprofundarea acestui concept al fenomenologiei. Pentru aceasta, el a urmărit evoluția lui în fenomenologie și în alte domenii ale activității și cunoașterii umane. Astfel, în concepția lui Ricœur, discursul este un eveniment în cadrul căruia cineva vorbește. „A spune că *discursul este eveniment* înseamnă a spune, mai întâi, că discursul este *realizat temporal și în prezent*, pe când sistemul limbii este virtual și înafara timpului”. Spre deosebire de limbă, care este „lipsită de lume în aceeași măsură în care este lipsită de timp și de subiectivitate, *discursul se referă totdeauna la ceva*: la o lume pe care pretinde că o descrie, o exprimă sau o reprezintă; evenimentul este accederea la limbaj a unei lumi prin intermediul discursului”. Totodată, „*discursul posedă* nu numai o lume, ci și un altul, o altă persoană, un interlocutor căruia îi este adresat”. Observăm că pentru Ricœur discursul este eveniment și semnificație. Autorul leagă discursul de subiectivitatea cogito-ului, de voluntar și involuntar, arătând că nu discursul influențează voința, ci *voința influențează și face discursul intențional*: „nexusul voluntarului și involuntarului nu se află la frontiera a două universuri ale discursului, din care unul ar fi reflexia asupra gândirii, iar celălalt înfățișarea corpului: intuiția cogito-ului este intuiția corpului însuși asociat voinței, care suferă din cauza lui și care domină

asupra lui; ea este simțul corpului ca sursă a motivelor, ca fascicul al capacităților și chiar ca natură necesară⁸⁸. Prin urmare, discursul nu este intențional în sine; *intenționalitatea* sa e mult mai profundă, ea este *caracteristica voinței* care învinge involuntarul și se manifestă *sub formă de discurs*. Autorul *Eseurilor de hermeneutică* a plasat discursul în „câmpul hermeneutic”. El înțelege prin simbol „orice structură a semnificației în care un sens direct, primar, literar desemnează în plus un alt sens – indirect, secundar, figurat, care nu poate fi aprehendat decât prin intermediul primului. Această circumscriere a expresiilor cu dublu sens constituie în exclusivitate câmpul hermeneutic”. În „câmpul hermeneutic” interpretarea este „travaliul gândirii care constă în descifrarea sensului ascuns în sensul aparent”⁸⁹. Prin urmare, simbolul și interpretarea devin corelative. Ricœur a simțit nevoia să consolideze hermeneutica așezând-o pe un fundament fenomenologic. El a plecat de la convingerea că fenomenologia este sigură pe ea însăși. Astfel, a încercat să pună hermeneutica în relație directă cu teoria semnificației, elaborată de Husserl în *Cercetări logice*. Această operație încercată de Ricœur a născut și divergențe între punctele de vedere exprimate de cei doi. Ricœur a insistat să mențină cercetarea la nivelul limbajului, motivând că aceasta ar fi o dezbateră în cadrul unei filosofii vii. A procedat așa deoarece știa că la acest nivel se intersectează hermeneutica cu preocupările de exegeză biblică. Și-a exprimat nemulțumirea legată de faptul că, deși dispunem de o logică simbolistică, de o știință exegetică, de o antropologie și de o psihanaliză, nu suntem capabili să le reunificăm la nivelul discursului uman ca o unică problemă. Spre deosebire de Husserl care

⁸⁸ P. Ricœur , *Eseuri de hermeneutică*, Editura Humanitas, București, 1995, pp. 35-105.

⁸⁹ *Ibidem*, pp. 110-116.

a mers pe univocitate, Ricœur a optat pentru semnificațiile multivoce și articularea lor pe cunoașterea de sine, ceea ce a dus la transformarea Cogito-ului lui Descartes. El era convins că numai printr-o reformă în filosofia reflexivă ajungem să descoperim o nouă dimensiune a existenței.

În teoria sa lingvistică, Saussure arăta că utilizarea limbii implică excluderea voinței și intenției subiectului vorbitor. Dar Ricœur este de altă părere. Pentru el, descrierea fenomenologică are de-a face cu ființarea ca „fenomen”, cu ființarea ca semnificație. „Dacă orice ființare este intenționată ca un sens trăit prin care un subiect se depășește în direcția datului transcendent, totul capătă caracterul unei semnificații”. *În cadrul discursului avem de-a face cu scopul intențional al subiectului*, afirmă el. Totodată, arată că limba exprimă o lume, spunând ceva despre ceva. Ne explică faptul că fenomenul concret este limba ca mediere. Analistii conchid că, în acest fel, Ricœur preia din noul concept fenomenologic al limbii drept mijloc de semnificație. Limba este mediere a existenței noastre cu un a – fi – în – lume. Este mijlocul prin care se instituie subiectul și se arată lumii. Ricœur face precizarea că instituirea subiectului însuși trebuie considerată a fi în cadrul limbii și nu în afara ei. „Contextul în care trăiește un subiect este unul lingvistic... Prin aceasta, Ricœur precizează conceptul dialectic al concretului ca fiind contextul mijlocitor, prin care subiectul se raportează la sine însuși. Concretul, în concepția hermenetică este contextul social și istoric de mediere, este un univers de semne”⁹⁰. Limbajul nu este o înstrăinare, ci permite un raport mai adânc cu sine (după P. Ricœur); el ne permite să ne raportăm la cele mai profunde posibilități ale noastre.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 138.

Eforturile lui Paul Ricœur, chiar dacă nu întotdeauna încununate de succes, merită atenția și respectul nostru.

4.3. ***Intenționalitatea percepției estetice***

Mikel Dufrenne este un filosof și un estetician francez de orientare fenomenologică. *Fenomenologia experienței estetice* este considerată a fi opera sa principală. Ea a fost publicată în 1951, volumul I, și în 1953, volumul II. Această lucrare a fost tradusă și publicată și în România în anul 1976. Printre lucrările sale se mai numără *Estetică și filosofie* (1967), *Pentru om* (1968), tradusă la noi în 1971, *Limbaaj și filosofie*.

În *Fenomenologia experienței estetice*, și-a propus să aplice metoda fenomenologică la experiența estetică și s-a întrebat dacă ar trebui să pornim de la percepție sau de la obiectul definit de opera de artă, percepută pentru ea însăși. Dufrenne caută răspunsul la întrebarea: cum apare obiectul estetic? El există în afara subiectului care îl percepe, sau e doar produsul imaginației acelu subiect (o construcție pur intelectuală)? A stabilit că obiectul estetic este un obiect care poate fi perceput, însă plenitudinea sa rămâne inaccesibilă. Există o ființă a obiectului estetic de care M. Dufrenne e sigur, dar lucrurile devin nesigure atunci când este vorba de adevărul obiectului estetic. Sensibilul constituie originalitatea fenomenologiei concepută de M. Dufrenne, alături de modul de a distinge opera de artă de obiectul estetic și de teoria a priori-urilor afective. În acest fel, el se îndreaptă către postulatele fenomenologiei: a priori-ul rezidă și în obiect (ceea ce îl constituie) și în subiect (ca putere de deschidere asupra obiectului și care constituie subiectul ca subiect). *Atitudinea subiectului și structura obiectului sunt complementare. Această teză e fundamentată pe teoria*

fenomenologică a intenționalității, teorie potrivit căreia existența este exterioară, dar corelativă subiectului.

M. Dufrenne consideră esteticul, mai precis experiența estetică a omului, ca având un caracter original, adică se află la baza tuturor experiențelor omului. Ba mai mult, experiența estetică face parte din însăși structura omului. Acest filosof caută să ne arate un nou aspect al naturii omului. Filosofia sa urmărește, printre altele, să atragă atenția asupra faptului că e posibilă o exagerare a laturii pozitivistice în detrimentul experienței estetice, în analiza gândirii și acțiunii umane. Nu respinge pozitivismul, ci își exprimă deschiderea pentru un echilibru just în relevarea aspectelor existenței și cunoașterii umane. Extrem de limpede, Dufrenne afirma: „Ceea ce îl definește pe om nu este că el impune lucrurilor adevărul său, ci că el descoperă adevărul lor cu ajutorul unor instrumente a căror elaborare și al căror mod de folosire sunt sugerate de lucrurile înseși”⁹¹. În demersul său, acest gânditor pleacă de la punctul de vedere exprimat de fenomenologie: „*intenționalitatea* nu este o structură de conștiință limitată doar la demersul teoretic ... ea se întinde în chip universal la orice *Leistung* (operație), fie teoretică, fie practică”⁹². După accepția husserliană, comentează analiștii, intenționalitatea nici nu se diferențiază în teoretică, etică, estetică. În relația dintre obiectul estetic și subiectul estetic, M. Dufrenne acordă o atenție mai mare subiectului estetic, dar nu în detrimentul obiectului estetic. Acordă un spațiu larg percepției estetice și e nevoit să adapteze corelatele percepției la noua atitudine, cea estetică. El reconstituie contactul subiectului cu obiectul (în experiența estetică) analizând elementele psihice implicate în percepția estetică: reprezentarea, imaginația, afectivitatea. Comentatorii

⁹¹ M. Dufrenne, *Pentru om*, Editura Politică, 1971, p. 157.

⁹² Ed. Husserl, *Krisis*, p. 275, apud Tudor Ghiddeanu.

apreciază că analiza sa se constituie într-o adevărată ontologie, în cadrul căreia se conturează elemente ale epistemologiei existențialiste. De pildă, lumea exterioară, care ne comunică un mesaj, este aceea față de care „suntem potriviți conform a priori-ului nostru existențial”⁹³. Importanța acordată de francez percepției estetice explică întreaga complexitate a acestui demers care are un caracter specific. Găsim în opera lui M. Dufrenne probleme care aparțin fenomenologiei, cum ar fi descriere eidetică, intenționalitate, intersubiectivitate ș.a.

Dufrenne pornește de la următorul raționament: conștiința este principiul unei lumi și orice obiect se dezvăluie potrivit atitudinii pe care conștiința o adoptă și potrivit experienței dobândite de conștiință în contact cu obiectul. Legătura dintre conștiință și obiect o face sensibilul, percepția, respectiv percepția estetică în cazul receptării estetice. Receptarea estetică se fundamentează pe experiența subiectului, dobândită prin contemplarea obiectului estetic. *Experiența estetică* conduce la corelatul ei, *obiectul estetic*. Acești doi termeni formează o relație și nu pot exista separat; ei se raportează în permanență unul la celălalt. De aici rezultă în mod firesc „teza fenomenologică a intenționalității, a solidarității noesă – noemă”. În acest context, Dufrenne ne „dezvăluie esența obiectului estetic și a percepției estetice în care el apare”. La el, obiectul estetic este „opera de artă percepută ca operă de artă”, însă percepția estetică nu creează obiectul și nici nu îl definitivează. Esența obiectului estetic ne explică Dufrenne, nu trebuie căutată în judecăți estetice (subiective), ci în percepția exemplară care ne relevă „o percepție solicitată de însăși opera de artă, așa cum este aceasta făcută și cum poate fi obiectiv descrisă”⁹⁴.

⁹³ M. Dufrenne, *Pentru om*, Editura Politică, 1971, p. 161.

⁹⁴ M. Dufrenne, *Fenomenologia experienței estetice*, vol. I, Editura Meridiane, București, 1976, pp. 25-45.

Percepția estetică, afirmă acest filosof, ne situează în prezența operei de artă, a obiectului estetic, adică a unui obiect construit de om și care nu poate avea decât înfățișarea Naturii. „Prin operele de artă și prin intermediul artistului, Natura este cea care se oferă, vorbește, chiar înainte ca noi să fi vorbit sau acționat asupra ei prin știință și tehnică. Prin operele de artă, Dufrenne realizează saltul de la transcendental la ontologic”.⁹⁵

În ceea ce privește a priori-ul (categorie importantă a esteticii și a filosofiei sale) Dufrenne respinge formularea făcută de Kant. Este bine cunoscut faptul că a-priori semnifică în filosofia kantiană ceea ce există înainte și independent de orice experiență și care nu poate fi cunoscut. La el, a priori „este, în același timp, ceea ce subiectul cunoaște înaintea oricărei experiențe și ceea ce experiența arată în calitate de constituent al obiectului. În același timp, putere în subiect și structură în obiect, el este un fel de trăsătură de unire între subiect și obiect. Acest dublu aspect, subiectiv și obiectiv sau transcendental și ontic al a priori-ului respectă dualitatea spiritului și a lumii”⁹⁶. Observăm că la Dufrenne, a priori este de fapt inteligibilitatea imediată a empiricului, dar fără a exclude explicația conceptuală. A priori-ul descris de Dufrenne există la nivelul obiectului, cât și al subiectului, dar nu se poate dezvălui decât în legătură cu experiența, prin urmare, a posteriori. De altfel, afirmă că a priori poate fi dat numai în experiența empirică, deoarece toate cunoștințele încep în experiență.

Revenind la obiectul estetic, concluzionăm că el presupune opera de artă, după cum aceasta presupune în mod

⁹⁵ Ibram Nuredin, în vol. colectiv *Studii de istorie a filosofiei universale*, Editura Academiei Române, București, 2003, p. 361.

⁹⁶ M. Dufrenne, *Poeticul*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1971, p. 222.

reciproc obiectul estetic. Prin urmare, opera este obiectul estetic posibil, iar obiectul estetic nu poate fi altceva decât modul autentic de a fi al operei. Așadar, percepția estetică joacă un rol important în evidențierea sensului imanent operei de artă. Înțelegem că avem de-a face cu o triadă: percepția estetică, obiectul estetic, opera de artă. Obiectul estetic perceput devine operă de artă, ea nereducându-se la acesta. Cele trei elemente sunt interdependente, se intercondiționează reciproc; ele n-au semnificație separat, ci numai împreună. Sensibilul este implicat în receptarea operei de artă. Obiectul estetic există pentru subiectul estetic și devine operă de artă atunci când este perceput estetic. Această experiență estetică este pentru noi eidetică. Astfel, fenomenologia transcende teoreticul, caracterizează și empiricul, la fel de riguros. Conceptul de intenționalitate primește noi conotații în cadrul operei lui Mikel Dufrenne. „Specific modului de tratare a intenționalității de către M. Dufrenne este maniera înțelegerii reciprocității între intenționalitate și ființa de sine (l'être-en-soi), anume că ființa de sine – în contextul experienței estetice – nu mai desemnează raportul pur la sine constitutiv unui eu care gândește, ci substanța eu-lui profund, iar intenționalitatea nu mai este vizare de, ci participare la. În orizontul experienței estetice, viața interioară se manifestă, înainte de toate, prin puterea sa de deschidere, și, într-adevăr, «a mă deschide aici nu înseamnă a fi conștient de ceva, ci a mă asocia la ceva. Sentimentul este comuniunea în care aduc întreaga mea ființă»⁹⁷. Dufrenne extinde *intenționalitatea*, care nu e numai orientare, ci și *participare la experiența estetică*, nu numai ca ființă intelectual-cognitivă, ci și ca *ființă afectiv-*

⁹⁷ Ibram Nuredin, în vol. colectiv *Studii de istorie a filosofiei universale*, Editura Academiei Române, București, 2003 p. 375.

sentimentală. Sentimentul pentru el înseamnă sensibilitatea față de o anumită lume, înseamnă aptitudinea de a percepe opera estetică. Sentimentul este acela care îi unește pe oameni și îi face mai profunzi, mai deschiși (deschiderea în acest context fiind de fapt intenționalitate fenomenologică). Dufrenne caută să ne lămurească asupra faptului că percepția estetică se deosebește de percepția celorlalte obiecte prin faptul că vizează un adevăr, să spunem adevărul obiectului estetic. În cazul percepției estetice, adevărul este acela dat în mod strict de obiectul ca atare, așa cum este el dat nemijlocit în sensibil. Adevărul celorlalte obiecte percepute se află în obiect, în exteriorul său, în praxis, în relațiile obiectului cu alte obiecte. Obiectul estetic are valențe capabile să capteze atenția subiectului, să o focalizeze într-un anumit punct, astfel încât spectatorul să perceapă creația artistului și mai ales frământările sale din timpul creației. „Atunci când este pură, experiența estetică realizează reducția fenomenologică”⁹⁸. Astfel, este posibilă orientarea intențională în cadrul experienței estetice. În experiența estetică se stabilește o comunicare între subiectul creator și subiectul receptor, iar intenționalitatea joacă un rol esențial. *Intenționalitatea face posibilă percepția estetică în cadrul experienței estetice* și, prin urmare, stabilirea unei punți de comunicare între cei doi subiecți, creator și receptor, prin intermediul operei estetice. Estetica, privită din punct de vedere fenomenologic, este contribuția lui M. Dufrenne la consolidarea fenomenologiei și a categoriilor sale, pe de o parte, la dezvoltarea esteticii, pe de altă parte. Dufrenne a ales fenomenologia ca garant al accesului la esența artei. El și-a dorit să ne releve sensibilitatea ființei umane în fața unei lumi deschise de obiectul estetic.

⁹⁸ M. Dufrenne, *Fenomenologia experienței estetice*, vol. I, p. 372.

Capitolul III

FENOMENOLOGIE ROMÂNEASCĂ

1. PREOCUPAREA PENTRU FENOMENOLOGIE

Filosofia fenomenologică nu a putut să lase indiferentă gândirea filosofică românească. Astfel, încă de la începutul secolului al XX-lea cercetările filosofilor români sunt orientate către fenomenologi germană, dar și franceză. Problemele gnoseologiei, ale ontologiei și ale metodei filosofiei sunt abordate apelând la noile idei ale filosofiilor europene; printre ele se numără și cele ale fenomenologiei. Europa, prin Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Ricœur ș.a., descoperă începând cu sfârșitul secolului al XIX-lea o nouă modalitate de abordare și rezolvare a unor probleme care aparțineau nu numai filosofiei, ci și altor domenii ale cunoașterii și acțiunii umane. Gânditori precum Nae Ionescu, Constantin Floru, Constantin Noica se numără printre primii români care au făcut cunoștință cu filosofia fenomenologică. Noica, în recenzia *Meditațiilor carteziene*, afirma în deplină cunoștință de cauză: „Evident, «Meditațiile» nu sunt toată fenomenologia; sunt o introducere. Nici opera întreagă a lui Husserl nu înseamnă toată fenomenologia, ci tot o introducere”¹. Au înțeles valoarea acestei filosofii și au aprofundat-o, au transmis-o mai departe discipolilor, au dezvoltat cercetări, au scris lucrări care vizau conținutul și importanța ei. Raționamentele și conceptele fenomenologiei, decentrarea

¹ C. Noica citat de Gh. Vlăduțescu, în *Neconvențional despre filosofia românească*, Editura Paideia, București, 2002, p. 128.

atenției de pe lumea externă pe lumea interioară a conștiinței cunoscătoare, pe conținuturile acesteia au fascinat pe Nicolae Bagdasar, Camil Petrescu, Constantin Noica, Mircea Florian, Mircea Vulcănescu, Lucian Blaga, I.D. Gherea și mulți alții. Fiecare dintre ei și-a exprimat atitudinea față de această nouă privire asupra lumii, a cunoașterii în mod special. S-au străduit să o facă bine cunoscută. Gânditorii români s-au angajat, așa cum este firesc, în critica diverselor idei ale fenomenologilor. Camil Petrescu are meritul de a fi încercat chiar să reformeze unele aspecte ale fenomenologiei (tocmai de aceea i-am acordat un spațiu separat în acest demers). Metoda fenomenologică a pătruns și ea în zona preocupărilor gândirii filosofice românești. Mulți dintre filosofii români au încercat să o folosească în explicațiile și interpretările lor (Bagdasar, Brucăr).

Sub aspect instituțional, fenomenologia s-a consolidat și în Centrele Universitare din România. „A fost fondată Societatea Română de Fenomenologie (SRF) care are revista sa «*Studia Phaenomenologica*». Există la Universitatea din București un Centru de Cercetări în Fenomenologie (CSF) și la Universitatea din Cluj-Napoca – Centrul pentru Cercetări Aplicate în Fenomenologie (CECAF)”². *Revista de filosofie* a Academiei Române conține în numerele sale, îndeosebi după 1989, numeroase studii, traduceri, interviuri, recenzii etc., ce au în centrul atenției, idei, opere, autori, evenimente, aniversări, ce țin de domeniul larg al fenomenologiei.

Studierea fenomenologiei răspunde nevoii de orientare în cadrul filosofiei contemporane. Abordarea actuală a problemelor filosofiei tradiționale a suferit și ea influența fenomenologiei. Metoda creată și aplicată de Husserl și-a găsit aplicații interesante în psihologie și în patologia mentală, e

² *Ibidem*, p. 250.

discutată în estetică și etică, în sociologie, chiar și în drept³. Fenomenologia este unul dintre acele momente ale istoriei filosofiei universale care au revoluționat întreaga cunoaștere. De aceea, gânditorii preocupați de estetică, etică, literatură ș.a.m.d. au abordat raționamente, idei, metode fenomenologice în operele lor; de exemplu, Mikel Dufrenne și Camil Petrescu⁴.

Chiar dacă filosofia fenomenologică a fost predată în marile Centre Universitare din România, încă din perioada interbelică, ea rămâne o disciplină a filosofiei, greu de abordat (solicită un efort deosebit), puțin accesibilă unui public mai larg; ea continuă să genereze interpretări, divergențe, controverse (uneori nejustificate). În condițiile în care ele sunt creative, trebuie întreținute în vederea unui progres vizibil în concepția filosofică românească.

Camil Petrescu ocupă un loc aparte în fenomenologia românească. Lucrarea sa *Doctrina substanței* a urmărit revoluționarea sistemului filosofiei românești și universale. Vasile Dem Zamfirescu a fost cel care s-a preocupat, în mod deosebit, de opera sa; indiscutabil, a pus-o în valoare. „Husserl și fenomenologia aveau largă difuziune, dar fenomenologic gândesc doar Camil Petrescu și I.D. Gherea. Amândoi sunt bergsoniani, dar în *Doctrina Substanței*, Camil se depărtează de fenomenologie în concept husserlian. Nu însă pentru a i se împotrivi”⁵. Tocmai de aceea ne-am hotărât să relevăm aspecte ale fenomenologiei lui Camil Petrescu prezente în opera sa intitulată *Doctrina Substanței*.

³ Mădălina Diaconu citată de Gheorghe Vlăduțescu în *Un secol de filosofie românească*, Editura Paideia, București, 2002, p. 252.

⁴ *Ibidem*, p. 253.

⁵ Gheorghe Vlăduțescu, *Un secol de filosofie românească*, Editura Paideia, București, 2002, p. 128.

2. SEMNIFICAȚIA FENOMENOLOGIEI ÎN *DOCTRINA SUBSTANȚEI* A LUI CAMIL PETRESCU

Camil Petrescu a încercat să dea un răspuns modern la o întrebare fundamentală: ce este filosofia? Mai mult decât atât, el a încercat o privire fundamental diferită asupra filosofiei, fapt care relevă aspirația lui spre revoluționarea acestui mod de raportare a omului la lume. El a asimilat idei din mai multe doctrine, dar impactul cu fenomenologia lui Husserl a fost decisiv pentru întreprinderea filosofică a marelui dramaturg. Adept declarat al filosofiei lui Husserl, Camil Petrescu a încercat să meargă și mai departe decât acesta, spre contactul esențelor cu concretul, influențat fiind și de fenomenologia franceză. Așa se explică de ce a avut în centrul atenției omul, atât în opera literară, cât și în opera filosofică.

Fără să-i nege determinarea speculativă, Camil Petrescu dorește să facă din filosofie o teorie care poate fi transpusă în viață. De aceea, el nu se limitează la explicații, ci trece la conturarea unor soluții practice pentru problemele fundamentale ale omului. Tocmai din aceste preocupări practice-aplicative reiese propensiunea lui pentru trebuințele omului real, înțeles ca entitate bio-psiho-social-istorică. „Camil Petrescu afla în fenomenologie șansa reformei universale, de la morală la politică. Camil își trăia filosofia. De aici, poate, și exagerările. Acestea însă țineau în mai mare măsură de psihologia omului decât de un *sui generis* fanatism de neofit. Camil cunoștea fenomenologia. Pentru a construi în universul ei, exersase ani și ani, mai cu seamă în teatru. Fiecare piesă este ca o altă încercare de a crea o lume cu «locuitori» în paradigmă de viață și de gândire fenomenologică”.⁶

⁶ Gh. Vlăduțescu, *Un secol de filosofie românească*, Editura Paideia, București, 2002, p. 130.

În acest demers ne propunem să relevăm numai câteva dintre reflecțiile sale filosofice, mai cu seamă cele legate de cunoaștere. Este bine cunoscută afirmația lui Camil Petrescu: „Am de gând să scriu o dramă și un sistem filosofic”. Și și-a împlinit dorința: a scris *Jocul Ielelor* și *Doctrina Substanței* – opere incitante, dar insuficient înțelese la vremea apariției lor. Chiar și astăzi, cele două creații din domenii diferite ale spiritului uman continuă să fascineze cititorul, fiecare nouă lectură rezervându-i plăcerea de a-l descoperi pe acest mare creator. Cercetând aceste două creații observăm atracția irezistibilă pe care filosofia platoniciană o exercită asupra lui Camil Petrescu. Este adevărat că în operele sale literare surprindem cu ușurință interesul său cognitiv pentru filosofiele lui Kant, Leibnitz, Spinoza, Platon și alții. Însă, în sistemul său filosofic, descoperim influența exercitată de fenomenologia lui Husserl, fenomenologie pe care Camil Petrescu a dorit să o valorifice prin substanțialismul său. „Husserl era pentru Camil Petrescu un exercițiu pregătitor în vederea trecerii la redactarea *Doctrinei Substanței*”⁷. Efortul principal al lui Camil a fost acela de a descoperi căile de legătură între existență și cunoaștere, între concretul existențial și concretul intuiției raționalizate, respectiv între sensibil și rațional. E vădită strădania de a realiza depășirea intuiției esențelor printr-o intuiție substanțială, care adaugă esențelor semnificația lor concretă. *Demersul substanțialist constă în a prelungi esențele date în intuiții esențiale prin semnificațiile lor concrete*. Este vorba aici de o reintegrare a esențelor în concret, reintegrare care înseamnă de fapt introducerea semnificațiilor în dimensiunea necesității. Camil Petrescu, într-una din notițele sale, îi reproșează lui Husserl că nu a dezvoltat o teorie a semnificațiilor. Din păcate,

⁷ *Ibidem*, p. 130.

nici el nu a reușit să dezvolte o asemenea teorie. De altfel, multe dintre proiectele sale au rămas simple deziderate⁸.

Acest autor a fost adeptul unui dualism creator: rațiunea și sentimentul. „Arta nu e distracție, ci un mijloc de cunoaștere”⁹, susține el în temeiul dualismului creator la care ne-am referit. Arta a fost înțeleasă de el ca preludiu al filosofiei: „toată cariera mea literară nu a fost decât o trecere în vederea lucrărilor filosofice”¹⁰. De pe tărâmul artei, dramaturgul a privit lumea altfel și a reconsiderat-o prin prisma categoriei filosofice de *substanță*, așa cum a elaborat-o el.

Camil Petrescu a fost însoțit pe parcursul vieții sale de o fecundă curiozitate intelectuală și a trăit intens tot ceea ce mintea și sufletul său au receptat – lucru dovedit de efervescența sa creatoare. Încercând să descifreze misterele mecanismelor conștiinței artistice, Camil Petrescu ajunge la un „imperativ fenomenologic”: „să nu descriu decât ceea ce văd, ceea ce aud, ceea ce înregistrează simțurile mele, ceea ce gândesc eu... asta e singura realitate pe care o pot povesti. Dar aceasta e realitatea conștiinței mele, conținutul meu psihologic”¹¹. Prin acest imperativ, el lărgeste problematica fenomenologică a doctrinei sale, îmbogățind-o cu elemente de filosofie a mentalului. Pe tărâmul creației filosofice, el a fost influențat semnificativ de neovitalismul psihologic al lui Bergson și de fenomenologia lui Husserl. De la ei, Camil Petrescu a învățat un lucru esențial: necesitatea

⁸ Ion Constantin, *Omnivalența concretului istoric, în „Doctrina Substanței” a lui Camil Petrescu*, în „Revista Română de Filosofie a Dreptului și Filosofie Socială” nr. 1/2010 (supliment), București, Editura Dacoromână, pp. 7-16.

⁹ Camil Petrescu, *Teze și antiteze*, Editura Culturală Națională, București, 1936, p. 168.

¹⁰ Camil Petrescu, *Doctrina Substanței*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 129.

¹¹ *Idem*.

orientării conștiinței asupra ei însăși, lucru care transpare și din creația sa literar-artistică (dramele de conștiință ale personajelor sale). Evidențiind preocuparea sa egală pentru valențele rațiunii și ale sentimentului, înțelegem că dramaturgul-filosof a fost interesat de reflecția problemelor lumii abstracte transcendente în lumea concretă. L-a interesat atât fenomenul sensibil, ca mod de manifestare a esenței, cât și esența inteligibilă ca fundament al ființării lui. Am putea spune că toate eforturile sale conjugate au fost îndreptate în direcția majoră a dobândirii adevărilor esențiale, cu valoare de certitudine și universalitate. Observăm că spiritul lui Camil Petrescu se evidențiază prin tenacitate în descoperirea certitudinilor graduale, oferite de procesul cunoașterii și printr-o investigație continuă a fenomenului existențial, în vederea surprinderii determinațiilor universale primordiale.

La Camil Petrescu, filosofia comportă o semnificație aparte, deoarece ea suportă influențele simultane ale intuiționismului și fenomenologiei – curente de gândire care au reevaluat, dintr-o perspectivă nouă chestiuni neestimate adecvat, cum ar fi intuiția și inconștientul. Păstrând accepțiunea dată intuiției de către Bergson în *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței*, Camil Petrescu aprofundează cercetarea acestei capacități a conștiinței de a surprinde spontan un adevăr, o soluție sau chiar esența unui fenomen. Această capacitate a conștiinței este „simpatia prin care ne transportăm în interiorul unui obiect”¹² pentru a coincide cu ceea ce el are unic și inexprimabil. Iar această pătrundere facilitează accesul în esența cea mai profundă a existenței și a cunoașterii. Camil Petrescu ne relevă faptul că aceste entități pot fi explorate, în cel mai înalt grad, adâncindu-ne

¹²*Ibidem*, p. 266.

în profunzimile eu-ului, în noi înșine. La rândul ei, fenomenologia, în accepțiunea dată de Husserl și însușită de Camil Petrescu, propune reîntoarcerea la intuiția originară a lucrurilor și a ideilor. Această reîntoarcere semnifică, de fapt, reorientarea atenției asupra devenirii conștiinței prin subiectivitatea sa. În felul acesta, Camil Petrescu susține necesitatea decentrării atenției filosofului de pe obiectivitate, așa cum se observă mai cu seamă în lucrarea sa filosofică intitulată *Doctrina substanței*. El argumentează această decentrare prin forța adevărului că lumea interioară a ființei umane comportă un grad mai mare de complexitate decât s-a crezut. În legătură cu aceasta, în studiul său intitulat *Husserl: o introducere în filosofia fenomenologică*, el afirmă despre Husserl că „a întâlnit relația dintre subiectivitatea cunoașterii, ca act psihic, și obiectivitatea conținutului cunoașterii”¹³. De altfel, Camil Petrescu manifestă interes cognitiv ridicat pentru clarificarea și delimitarea riguroasă a conținutului și sferei unor noțiuni cum sunt: percepția, gândirea, conștiința, inconștientul, cunoașterea noesică, subiectivitatea, sufletul, eul biologic ș.a., toate aparținând subiectivității conștiinței. Camil Petrescu rezervă un important număr de pagini, în scrierea sa filosofică, pentru problematica cunoașterii.

„Problema fundamentală a *filosofiei* a devenit, în timpurile moderne [...] problema cunoașterii”¹⁴, remarcă gânditorul, sesizând decentrarea atenției filosofului modern de pe planul condiției ontologice a lumii pe planul condiției sale gnoseologice. Ceea ce înseamnă că problema cunoașterii este, în viziunea sa, problema fundamentală a filosofiei, așa cum o înțelege el. Referindu-se la concepția lui Kant despre cunoaștere, el surprinde caracterul ei radical și precizează

¹³ *Ibidem*, p. 266.

¹⁴ *Ibidem*, p. 189.

textual: „Răsturnarea cea mai completă a produs-o Kant «supunând unui tribunal critic» facultatea de cunoaștere, rațiunea, ca să vadă: cum e cu puțință cunoașterea?”¹⁵ La Kant, limita cunoașterii este impusă de limita rațiunii, apreciază Camil Petrescu. Această limită situată între fenomen și *noumen* este, însă, atât de îndepărtată, încât cercetarea științifică progresează practic nelimitat. Immanuel Kant este categoric exclus din categoria filosofilor agnostici.

Camil Petrescu îl critică pe Kant mai cu seamă pentru faptul că nu a analizat suficient problemele conștiinței, lumea interioară a subiectului cunoscător, ci doar le-a enunțat (așa se exprimă gânditorul român): „problemele conștiinței sunt atât de nelămurite de Kant, încât câștigul critic care fusese atât de definitiv pentru lumea externă, n-a mai fost un câștig critic, ci, dimpotrivă”¹⁶. În același timp, nu putem să nu remarcăm afirmația lui Camil Petrescu potrivit căreia psihologia cunoașterii, care a urmat filosofiei kantiene, se datorează într-o anumită măsură și lui Kant: „Gândirea și operațiile ei, i s-au părut lui Kant fenomene [...] care puteau fi obiect al cunoașterii”¹⁷, dar pe care el nu le-a cercetat ca atare. Însă, enunțând aceste fenomene specifice subiectivității conștiinței, Kant ne-a condus eronat la cunoașterea lor empirică, adică la o cunoaștere care nu comportă universalitate și necesitate. Camil Petrescu pledează, cu argumente substanțialiste, pentru consolidarea cunoașterii dobândite asupra ei însăși, iar această consolidare nu se poate realiza decât prin „reducerea [...] considerabilă a câmpului concret al cunoașterii”¹⁸. Opinăm că, dacă este pozitivă recomandarea lui Camil Petrescu să consolidăm

¹⁵ *Ibidem*, p. 189.

¹⁶ *Ibidem*, p. 190.

¹⁷ *Ibidem*, p. 190.

¹⁸ *Ibidem*, p. 191.

cunoașterea dobândită, nu mai este recomandabilă această consolidare prin renunțarea la cercetarea problemelor conexe ale cunoașterii. Prin urmare, se impune consolidarea cunoașterii, concomitent cu lărgirea sferei ei. Aceasta, în condițiile în care cercetătorul nu mai este unul individual, ci un grup tot mai numeros, care efectuează cercetarea interdisciplinară și transdisciplinară. Așa încât, nu vor mai exista motive pentru „o mare dezamăgire pentru iubitorii fanatici ai științei”¹⁹. Cât privește schimbarea caracterului cunoașterii prin „renunțarea la certitudinea apodictică și acceptarea certitudinii substanțiale”²⁰, Camil Petrescu propune un criteriu îndrăzneț a cărui necesitate și rezolvare nu au fost confirmate ulterior. Aceasta, în pofida eforturilor de a ne asigura că „certitudinea substanțială e învecinată și sprijinită pe certitudinea dată în evidența intuițiilor esențiale din vederea noosică”²¹. La rândul ei, vederea noosică este frecvent abordată în contextul sintagmei „vederea noosică interioară” și semnifică tocmai privirea aruncată de noos asupra conștiinței individuale. Precizăm că, fără a defini riguros ceea ce el numește *noos*, Camil Petrescu utilizează acest termen în contexte diferite, din care se deduce înțelegerea lui ca o entitate ce ghidează privirea conștiinței, atât spre interiorul, cât și spre exteriorul ei, așa încât avem de-a face cu corelatele *vedere noosică interioară*, *vedere noosică exterioară*, precum și *poli noosici*. Această delimitare conceptuală este utilă, cel puțin ca metodă de cercetare, cu ajutorul unor concepte pe care gânditorul român intenționează să le dea un caracter operațional.

Respingând din principiu idealismul obiectiv, Camil Petrescu supralicitează conștiința individuală, „dublată de

¹⁹ *Ibidem*, p. 191.

²⁰ *Ibidem*, p. 191.

²¹ *Ibidem*, p. 195.

noos", asertând: „Conștiința este conștiința unei individualități, este conștiința de sine, pur și simplu, și implică această individualitate în raport imediat cu gândirea despre ea însăși. Accentul nu cade aici pe *gândire*, ci pe un *eu*; eul acesta trebuie să fie o realitate [...] realitatea constitutivă, realitate care este centrul existenței însăși”²². El critică explicit acel idealism care postulează existența unei conștiințe virtuale, deci obiective, „săgeata” criticii lui fiind orientată incisiv spre idealismul obiectiv. „Procedeul idealismului este de a dubla conștiința actuală cu o conștiință virtuală necontingentă, fără să observe nonsensul unei conștiințe sau al unui eu neactual”²³. Prin urmare, „conștiința virtuală necontingentă” este, la Camil Petrescu, spiritul universal sau ideea absolută, de la care pleacă idealismul obiectiv. Totodată, el neagă conștiința transcendentă pură, așa cum este ea înțeleasă de Kant, care în efortul său de a o întemeia „improvizează o unitate sintetică a percepției transcendente”²⁴. Toate neajunsurile filosofilor de până la el izvorăsc din necunoașterea și neaplicarea a ceea ce el numește metoda substanțială aplicată la cunoașterea lumii. Dar el însuși nu definește substanța și nu lasă să se contureze o definiție unitară din folosirea termenului de substanță în diferite contexte de discurs.

Sintetizând aserțiunile sale despre conștiința individuală, conchidem că aceasta reprezintă singura conștiință autentică. Cu precizarea că la Camil Petrescu conștiința individuală este o „vedere noosică individuală”. Iar în alt context, îmbogățește semnificația vederii noosice, precizând: „În teoria substanțialistă a cunoașterii, vederea noosică apare cu totul deosebită de conștiință, e o modalitate indeterminabilă,

²² *Ibidem*, p. 196.

²³ *Ibidem*, p. 196.

²⁴ *Ibidem*, p. 196.

absolută, transcendentă individului”²⁵. Pentru Camil Petrescu, nu există o conștiință existentă dincolo de *eul biologic*. Deși este suportul eu-lui biologic, omul „nu este centrul cunoașterii substanțiale. El este numai pivotul ei prin vederea noosică și numai întrucât este suport al vederii noosice. Restul e subiectivitate, care nu mai poate fi luată în considerare decât dacă e dată sub condiția obiectivării, adică dacă e substanțializată”²⁶. Prin faptul că este individuală, cunoașterea depinde de multitudinea factorilor interni și externi ai persoanei și este relativă, ca efect al simțurilor și al spontaneității intelectului. Dar aceasta este numai cunoașterea iluzorie, aparentă, întrucât adevărata cunoaștere e considerată de Camil Petrescu a fi cea substanțială, cunoaștere care „diferă în trei moduri de cea individuală: nu are criteriul individualului; dispune de cea mai bună vedere noosică, cea tehnică; este deasupra spontaneității individuale a intelectului, prin natura ei obiectivă sau cel puțin obiectivantă”²⁷. Cu toate aceste virtuți manifestate în raport cu actul individual al cunoașterii, *cunoașterea substanțială* nu are pretenția de a ajunge la certitudini absolute, ea oferind doar „satisfacția unei orientări noosice”²⁸, *orientare care definește deja intenționalitatea postulată de fenomenologie*.

Referindu-se la analiza cunoașterii, la mecanismele concrete ale procesului cognitiv, Camil Petrescu evidențiază caracterul mediat al cunoașterii. Astfel, cunoașterea nu se poate cunoaște niciodată pe sine în mod direct, nemijlocit: „nici un act nu poate fi act imediat pentru el însuși”²⁹. De exemplu, cunoașterea nu se poate cunoaște pe ea însăși în mod direct, tot așa cum „mâna nu se poate cuprinde pe ea

²⁵ *Ibidem*, p. 196.

²⁶ *Ibidem*, p. 198.

²⁷ *Ibidem*, p. 198.

²⁸ *Ibidem*, p. 198.

²⁹ *Ibidem*, p. 200.

însăși, omul nu se poate privi din afară de el [...]” mai mult, „gândirea nu se poate gândi pe sine, intuiția nu se poate intui pe sine, reprezentarea nu se poate reprezenta pe sine”³⁰. „Nu există prezențe de esențe în actul cunoașterii”³¹, filosoful referindu-se aici mai cu seamă la cunoașterea înțeleasă ca act individual. Din cele de mai sus rezultă o înțelegere adecvată a cunoașterii ca trecere graduală de la caracterul ei nemijlocit și iluzoriu la caracterul ei mijlocit și autentic: „dacă într-adevăr cunoașterea imediată a cunoașterii e iluzorie, nu e mai puțin adevărat că ne rămân posibilitățile mediate”³².

Concluziile la întreaga analiză efectuată asupra cunoașterii fac din Camil Petrescu un filosof ce țintește spre obiective greu de atins chiar și de către personalități preocupate exclusiv de gnoseologie. Cu toate acestea, el se implică, până la un punct, în universul de discurs al filosofiilor lui Bergson și Husserl, încercând să-l dezvolte în mod creator, original. Așa se face că aproape toate problemele abordate sunt soluționate în manieră intuiționistă sau/și fenomenologică. Astfel, analizând relația de cunoaștere și relatele ei, el afirmă că omul atunci când cunoaște, „gândirea sa e orientată [...] continuu spre acea problemă”³³. Subliniind orientarea continuă a gândirii spre obiectul cunoașterii, *el evidențiază, de fapt, intenționalitatea oricărui act de judecată, situându-se ferm pe pozițiile fenomenologiei*. Dar el nu se limitează la tratarea izolată a intenționalității gândirii, ci surprinde și contextul în care aceasta se realizează: setul actelor afective și volitive, acte care și ele sunt orientate spre problema vizată de gândire. Toate acestea evidențiază intenționalitatea actelor de conștiință, fie ele

³⁰ *Ibidem*, p. 200.

³¹ *Ibidem*, p. 200.

³² *Ibidem*, p. 201.

³³ *Ibidem*, p. 203.

cognitive, volitive sau afective. Astfel, Camil Petrescu ajunge la integralitatea intenționalității conștiinței. La rândul ei, conștiința intențională nu rămâne pasivă, ci exercită o acțiune orientată către obiectul cunoașterii, acțiune care ea însăși este intențională. Produsul acestei acțiuni intenționale nu este și nu poate fi altfel decât unul intențional, unul orientat spre un scop precis, determinat. Ceea ce înseamnă că intenționalitatea este implicată în și prin toate componentele și produsele conștiinței, așa cum asertează cei mai mulți fenomenologi. De aici rezultă influența directă și fastă a fenomenologiei franceze asupra reflecțiilor filosofice ale lui Camil Petrescu. Specificul fenomenologiei franceze a fost sesizat și apreciat de gânditorii români, receptivi la progresul fenomenologiei, mai exact, la justetea reflecțiilor fenomenologice.

Trecând la analiza cunoașterii concretului, filosoful substanțialist face o observație demnă de reținut: „A cunoaște concretul înseamnă a cunoaște relația necesitate/noos”³⁴, ceea ce înseamnă că necesitatea întemeiază orice cunoștință veritabilă. La rândul lui, „un contact, în istorie, între noos ca pol cunoscător și necesitate ca realitate necesară, nu se poate face decât prin intermediul eului biologic, adică prin relația subiect/obiect”³⁵. Constatând că eul biologic polarizează subiectul cunoașterii și obiectul ei, filosoful substanțialist se vrea original și prin lansarea expresiilor „polul obiectului”, „polul subiectului”, „polul realității”, „polul lucid”, „polul noosic”, așa încât asistăm la o realitate multipolară.

Aprofundând cercetarea actelor cognitive de tip noosic, el conchide: „Cunoașterea noosică ne este dată în intuiții, iar conținutul intuițiilor îl constituie esențele”³⁶. Iată cum Camil Petrescu trece de la intenții la intuiții și de la acestea

³⁴ *Ibidem*, p. 217.

³⁵ *Ibidem*, p. 217.

³⁶ *Ibidem*, p. 220.

la esențe, mergând pe linia fenomenologiei clasice de tip husserlian.

În aspirația lui spre originalitate, Camil Petrescu semnalează faptul că realizarea cunoașterii intuitive comportă o limită instituită de efemerul prezent, prezent care trece continuu în trecut, cu ajutorul memoriei. Raportând prezentul și la viitor, filosoful descoperă intervenția imaginației în construirea posibilului din chiar prezentul pe care-l recuperează.

Camil Petrescu se lansează în analiza individuală a unui impresionant număr de procese psihice implicate în cunoaștere, analiză pe care nu ne-am propus să o relevăm în spațiul acestei lucrări, dar vom încheia cu concluzii care se desprind firesc din lectura scrierii sale filosofice. Prin *Doctrina Substanței*, el reface și traseul cunoașterii în filosofie de la Kant la Bergson și la Husserl. Se vrea original prin „noos” și „substanță”. Camil Petrescu nu are meritul de a fi adus elemente de noutate în domeniul teoriei cunoașterii, dar se remarcă prin ineditul expresiilor elaborate și prin faptul că ne-a atras atenția asupra unor aspecte, neîndeajuns explorate, cum ar fi rolul și importanța proceselor cognitive, afective, volitive. Mai exact, el ne atrage atenția, de pe poziții declarat fenomenologice, că rezultatele cunoașterii dobândite de știința numită psihologie pot fi valorificate și interpretate de filosofie, pledând pentru conlucrarea dintre filosofie și psihologia cognitivă. El își dă seama de faptul că această nouă știință – psihologia cognitivă – poate furniza cunoștințe de maxim interes pentru filosofie. Ceea ce s-a și produs, prin psihologia genetică a filosofului Jean Piaget și prin dezvoltările actuale ale științelor neuropsihice.

BIBLIOGRAFIE

- *** „Revista de Filosofie” nr. 5-6/2007, București, Editura Academiei Române.
- *** *Dictionnaire de la langue philosophique*, PUF, Paris, 1955.
- *** *Dicționar de filosofie*, București, Editura Politică, 1978.
- *** *Histoire de la philosophie du XIX^e siècle à nos jours (Encyclopédie de la Pléiade)*, Paris, Gallimard, 1974 (volume publié sous la direction d'Yvon Belaval).
- *** *Marele Dicționar al psihologiei*, București, Editura Trei, 2006.
- Adămuț, Anton, *Filosofia substanței*, Iași, Institutul European, Iași, 1997.
- Baciu, Claudiu, *Experiență fenomenologică și conținut apriori la Max Scheler*, în „Revista de Filosofie” nr. 3-4/2003, București, Editura Academiei Române.
- Blackburn, Simon, *Dicționar de filosofie*, București, Editura Univers Enciclopedic, 1999.
- Boboc, Alexandru și Roșca, Ioan, *Filosofia contemporană*, în *Texte de referință*, București, Universitatea „Europa - Ecor U. S.”, 1995.
- Boboc, Alexandru, *Cunoaștere și comprehensiune*, București, Editura Paideia, 2001.
- Boboc, Alexandru, *Etică și axiologie în opera lui Max Scheler*, București, Editura Științifică, 1971.
- Boboc, Alexandru, *Filosofi contemporani. Fenomenologie, hermeneutică și ontologie*, Cluj-Napoca, Editura Grinta, 2006.
- Boboc, Alexandru, *Filosofie contemporană, Orientări și stiluri de gândire semnificative*, București, E.D.P., 1995.
- Botez, Angela (coordonator), *Filosofia Mentalului. Intenționalitate și experiment*, București, Editura Științifică, 1996.
- Botez, Angela (coordonator), *Realism și relativism în filosofia științei contemporane*, București, Editura DAR, 1993.
- Botez, Angela și Popescu, Bogdan, *Filosofia conștiinței și științele cognitive*, București, Editura Cartea Românească, 2002.
- Botez, Angela, *Filosofia mentalului. Izvoare, teorii, autori*, București, Editura Floare Albastră, 2006.

- Botez, Angela, *Postmodernismul în filosofie*, București, Editura Floare Albastră, 2005.
- Botez, Angela, *Un secol de filosofie românească*, București, Editura Academiei Române, 2005.
- Camus, Albert, *Mitul lui Sisif*, București, Editura RAO, 1994.
- Camus, Albert, *Omul revoltat*, Oradea, Editura Sophia, 1994.
- Cernica, Viorel, *Exerciții fenomenologice asupra filosofiei românești interbelice*, Editura Mihai Dascăl Editor, 1999.
- Chalmers, D. J., *The Consciousness Mind*, Oxford, University Press, 1996.
- Constantin, Ion, *Husserl on the as an Ontologically Dependent Correlate of the Transcendental Subject*, Linguistic and Philosophical Investigations, nr. 11/2012, New-York, Editura Addleton Academic Publishers.
- Constantin, Ion, *Omnivalența concretului istoric*, în „Doctrina Substanței” a lui Camil Petrescu, în „Revista Română de Filosofie a Dreptului și Filosofie Socială” nr. 1/2010 (supliment), București, Editura Dacoromână, 2010.
- Cuvillier, Armand, *Anthologie des philosophes français contemporains*, Paris, P.U.F., 1962.
- Dennett, D., *Consciousness*, în R.L. Gregory (ed.), *The Oxford Companion to the Mind*, Oxford University Press, 1989.
- Descartes, Rene, *Expunere despre metodă*, București, Editura Paideia, 1996.
- Dirk, Vansina, *Esquisse, orientation et signification de l'entreprise philosophique de Paul Ricœur*, în „Revue de Métaphysique et de Morale”, nr. 2 și 3, 1964.
- Dufrenne, M., *Fenomenologia experienței estetice*, București, Editura Meridiane, 1976.
- Dufrenne, M., *Pentru om*, București, Editura Politică, 1970.
- Dufrenne, M., *Poeticul*, București, Editura Univers Enciclopedic, 1971.
- Dumitriu, Anton, *Reintegrarea esențelor în concret*, în revista „Manuscriptum”, nr. 1, 1984.
- Escoubas, Eliane și Waldenfels, Bernhard, *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*, Paris, Editura L'Harmattan, 2000.
- Ey, Henri, *Conștiința*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1993.
- Georgescu, Matei, *Neither zen, nor psychoanalysis*, Bucarest, Daath Publishing House, 2010
- Ghideanu, Tudor, *Conștiința filosofică de la Husserl la Teilhard de Chardin*, Iași, Editura Junimea, 1981.
- Ghideanu, Tudor, *Percepție și morală în fenomenologia franceză*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1979.

- Golu, Mihai, *Fundamentele psihologiei*, vol. I, București, Editura Fundației România de Mâine, 2002.
- Graf, Alain, *Mari filosofi contemporani*, Iași, Institutul European, 2001.
- Haldane, J., *Naturalism și problema intenționalității*, în „Filosofia mentalului”, coordonată de Angela Botez, București, Editura Științifică, 1996.
- Hartmann, N., *Problema ființei spirituale și alte scrieri filosofice*, Cluj-Napoca, Editura Grinta, 2008.
- Hartmann, N., *Vechea și noua ontologie*, București, Editura Paideia, 1997.
- Hegel, F., *Fenomenologia spiritului* (trad. de Virgil Bogdan), București, Editura Academiei Române, 1965.
- Heidegger, M., *Ființă și timp*, București, Editura Humanitas, 2003.
- Heidegger, M., *L'être et le temps*, Paris, Gallimard, 1964.
- Heidegger, M., *The Basic Problems of Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington, 1975.
- Hüghi, A. și Lübcke, P. (coord.), *Filosofia în secolul XX*, București, Editura All, 2003.
- Husserl, Edmund, *Criza umanității europene și filosofia*, București, Editura Paideia, 1997.
- Husserl, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, P.U.F., 1950.
- Husserl, Edmund, *L'idée de la Phénoménologie*, Paris, P.U.F., 1970.
- Husserl, Edmund, *Meditații carteziene*, București, Editura Humanitas, 1994.
- Husserl, Edmund, *Scrieri filosofice alese*, București, Editura Academiei Române, 1993 (trad. Alexandru Boboc).
- Ivanciu, Ion, *Filosofia lui Paul Ricœur*, București, Editura Printech, 2005.
- Ivanciu, Ion, *Filosofia voinței la Paul Ricœur*, în „Analele Universității Spiru Haret – Studii de filosofie”, nr. 3/2001.
- Kant, Imm., *Critica facultății de judecare*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981.
- Kant, Imm., *Critica rațiunii pure*, București, Editura IRI, 1994.
- Kant, Imm., *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știință*, București, Editura All, 1996.
- Lacan, Jacques, *Maurice Merleau-Ponty*, în revista „Les Temps Modernes”, nr. 184-185, 1962.
- Lacroix, J., *Panorama de la philosophie française contemporaine*, Paris, P.U.F., 1966.
- Lauer, Quentin, *La philosophie comme science rigoureuse*, Paris, P.U.F., 1955.
- Lauer, Quentin, *Phénoménologie de Husserl*, Paris, P.U.F., 1955.

- Levinas, Emmanuel, *Dificila libertate*, București, Hasefer, 1999.
- Levinas, Emmanuel, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Lacan, 1930.
- Levinas, Emmanuel, *Moartea și timpul* (traducere în limba română), Cluj-Napoca, Editura Apostrof, 1990.
- Liiceanu, Gabriel, *Cearta cu filosofia*, București, Editura Humanitas, 2005.
- Liiceanu, Gabriel, *Tragicul. O fenomenologie a limitei și depășirii*, București, Editura Humanitas, 2005.
- Lyotard, Jean-François, *Condiția postmodernă*, București, Editura Babel, 1993.
- Lyotard, Jean-François, *Fenomenologia*, București, Editura Humanitas, 1997.
- Macoviciuc, V. (coord.), *Filosofie: tematizări contemporane*, București, Editura A.S.E., 2010.
- Mânzat, Ion, *Istoria psihologiei universale*, București, Editura Psyche, 2003.
- Marcel, Gabriel, *A fi și a avea*, Cluj, Editura Apostrof, 1997.
- Marcel, Gabriel, *Être et Avoir*, col. „Foi Vivante”, Paris, Flammarion/Aubier, 1970.
- Marcel, Gabriel, *Jurnal Metafizic*, Timișoara, Editura Amarcord, 1995.
- Marcel, Gabriel, *Omul problematic*, Cluj, Editura Apostrof, 1998.
- Marga, Andrei, *Introducere în filosofia contemporană*, Polirom, Iași, 2002.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Éloge de la Philosophie et autres essais*, „Folio-Essais”, Paris, Gallimard, 1989.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenologia percepției*, Oradea, Editura Aion, 1999.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Husserl et la notion de Nature*, în „Revue de Métaphysique et de Morale”, nr. 4/1962.
- Merleau-Ponty, Maurice, *La structure du comportement*, Paris, P.U.F., 1967.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1964.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Sens et non-sens*, Nagel, 1984, „Revue de Métaphysique et de Morale” nr. 4/1962; Résumé du cours, 1968.
- Mircică, Nela, „Intenționalitatea” conceptualizată de Maurice Merleau-Ponty, în „Categorii și Concepte în Filosofia Științei”, Angela Botez (coord. principal), București, Editura Academiei Române, 2011.
- Mircică, Nela, *Gândire fenomenologică și intenționalitate*, București, Editura Etnologică, 2009.
- Mircică, Nela, *Heidegger and the Metaphysics of Dasein*, Analysis and Metaphysics, nr. 10/2011, New York, Editura Addleton Academic Publishers.

- Mircică, Nela, *Husserl on the Relationship between Intentionality and Knowledge*, Review of Contemporary Philosophy, nr. 10/2011, New York, Editura Addleton Academic Publishers.
- Mircică, Nela, *Ricoeur's Critique of Phenomenology*, Analysis and Metaphysics, nr. 10/2011, New York, Editura Addleton Academic Publishers.
- Mircică, Nela, *Scheler's Phenomenology of Values*, Review of Contemporary Philosophy, nr. 10/2011, New York, Editura Addleton Academic Publishers.
- Monasterio, X., *Paradoxes et mythes de la phénoménologie*, în „Revue de Métaphysique et de Morale”, nr. 3/1969.
- Noica, C., *Substanțialismul lui Camil Petrescu*, în „România Literară”, nr. 42, 1986.
- Patocka, Jan, *Papiers phénoménologiques*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 1996.
- Pavelcu, V., *Drama psihologiei*, București, E.D.P., 1972.
- Petrescu, C., *Teze și antiteze*, București, Editura Minerva, 1979.
- Petrescu, Camil, *Doctrina Substanței* (vol. I și II), București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1998.
- Petrescu, Camil, *Edmund Husserl*, în „Istoria filosofiei moderne”, N. Bagdasar (ed.), vol. III, București, Societatea Română de Filosofie, 1938.
- Petrescu, Camil, *Teze și Antiteze*, București, Editura Culturală Națională, 1933.
- Popelard, Marie-Dominique, *Marile curente în filosofia științelor*, Iași, Institutul European, 1999.
- Posescu, Al. (coord.), *Aspecte din filosofia contemporană*, București, Editura Academiei Române, 1970.
- Reeder, Harry, *The Theory and Practice of Husserl's Phenomenology*, București, Editura Zeta-Books, 2010.
- Richir, Marc, et Tassin, E. (coord.), *Merleau-Ponty, phénoménologie et expérience*, Millon, Grenoble, 1992.
- Richir, Marc, *La crise du sens et la phénoménologie*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 1990.
- Ricoeur, Paul, *Conflictul interpretării* (traducere), Cluj-Napoca, Editura Echinoc, 1999.
- Ricoeur, Paul, *Despre interpretare*, București, Editura Trei, 1998.
- Ricoeur, Paul, *Eseuri de hermeneutică*, București, Editura Humanitas, 1996.
- Ricoeur, Paul, *Istorie și adevăr*, București, Editura Anastasia, 1996.
- Ricoeur, Paul, *La métaphore vive*, Paris, Editions du Seuil, 1975.

- Ricœur, Paul, *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Editions Montaigne, 1967.
- Ricœur, Paul, *L'homme faillible*, Paris, Editions Montaigne, 1960.
- Ricœur, Paul, *Memoria, istoria, uitarea*, Timișoara, Editura Amarcord, 2001.
- Roșca, Ioan, *Specificul fenomenologiei franceze: Maurice Merleau-Ponty*, Târgu-Mureș, Editura Ardealul, 2002.
- Russ, Jacqueline, *Istoria Filosofiei/Triumful rațiunii* (vol. III), Editura Univers Enciclopedic, 2000.
- Sandu, Antonio, *Introducere în filosofie*, Iași, Editura Lumen, 2011.
- Sartre, J. P., *Existență și adevăr*, Iași, Editura Polirom, 2000.
- Sartre, J. P., *L'être et le néant. Essai d'anthologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943.
- Sartre, J. P., *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946.
- Sartre, J.P., *Cuvintele*, Iași, Editura Moldova, 1997.
- Sartre, J.P., *Psihologia emoției*, București, Editura IRI, 1997.
- Scheler, Max, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, Paris, 1957.
- Scheler, Max, *Omul resentimentului*, București, Editura Trei, 1998.
- Schnädelbach, H. și Martens, E., *Filosofie*, București, Editura Științifică, 1999.
- Sillamy, Norbert, *Dicționar de psihologie*, București, Editura Univers Enciclopedic, 1996.
- Surdu, Al., *Izvoare de filosofie românească*, București, Editura Biblioteca Bucureștilor, 2010.
- Surdu, Alexandru, *Filosofia contemporană*, București, Editura Paideia, 2003.
- Surdu, Alexandru, *Filosofia modernă*, București, Editura Paideia, 2002.
- Surdu, Alexandru, *Gândirea speculativă*, București, Editura Paideia, 2000.
- Tănăsescu, Ion, *Intenționalitățile la Brentano*, București, Editura Academiei Române, „Revista de Filosofie”, L, 3-4, 2003.
- Tănăsescu, Ion, *Conceptul de intenționalitate la Brentano; Origini și interpretări*, București, Editura Paideia, 2002.
- Tănăsescu, Ion, *Principiul intenționalității la Franz Brentano*, București, Editura Ars Docendi, 2004.
- Vlăduțescu, Gh., *Neconvențional despre filosofia românească*, București, Editura Paideia, 2002.
- Vlăduțescu, Gh., *Personalismul francez*, București, Editura Științifică, 1971.
- Volum colectiv, *Studii de istorie a filosofiei universale*, București, Editura Academiei Române, 2003.

CUPRINS

<i>Cuvânt-înainte</i>	5
<i>Introducere</i>	9

Capitolul I

APARIȚIA ȘI FUNDAMENTAREA FENOMENOLOGIEI ÎN ISTORIA FILOSOFIEI

1. PRECURSORI ȘI CREATORI AI FILOSOFIEI FENOMENOLOGICE	23
1.1. Premise ale apariției fenomenologiei	23
1.2. Franz Brentano – precursor al unei noi filosofii	35
1.2.1. Intenționalitatea ca trăsătură fundamentală a actelor psihice	38
1.3. Edmund Husserl – creator al fenomenologiei transcen- dentale	44
1.3.1. Noul concept de intenționalitate și fenomenologia husserliană	48
2. CONTRIBUȚII LA DEZVOLTAREA FENOMENOLOGIEI	67
2.1. O nouă fenomenologie la Max Scheler	67
2.1.1. Intenționalitatea emoțională	81
2.2. Fenomenologie și ontologie la Nicolai Hartmann	85
2.3. Martin Heidegger în evoluția fenomenologiei	96
2.3.1. Orientarea intențională a Dasein-ului	102

Capitolul II

GÂNDIRE FENOMENOLOGICĂ ȘI INTENȚIONALITATE ÎN FILOSOFIA FRANCEZĂ

1. CONDIȚII SOCIAL-ISTORICE ALE APARIȚIEI FENOMENOLOGIEI FRANCEZE ...	107
2. GABRIEL MARCEL ȘI ÎNCEPUTURILE FENOMENOLOGIEI FRANCEZE	111
3. JEAN PAUL SARTRE ȘI MIȘCAREA FENOMENOLOGICĂ	116
4. NOI DIRECȚII ÎN FENOMENOLOGIA FRANCEZĂ	128

4.1. Intenționalitatea percepției în fenomenologia lui Maurice Merleau-Ponty	128
4.1.1. Timpul ca suport al actelor intenționale	145
4.1.2. Spațiul și intenționalitatea	152
4.1.3. Limbajul ca obiectivare a intenționalității	157
4.2. Fenomenologia voinței în filosofia lui Paul Ricœur	160
4.2.1. Voința intențională în raport cu involuntarul	172
4.2.2. Intenționalitatea discursului – formă a intenționa- lității voluntare	177
4.3. Intenționalitatea percepției estetice	182

Capitolul III

FENOMENOLOGIE ROMÂNEASCĂ

1. PREOCUPAREA PENTRU FENOMENOLOGIE	189
2. SEMNIFICAȚIA FENOMENOLOGIEI ÎN „DOCTRINA SUBSTANȚEI” A LUI CAMIL PETRESCU	192
BIBLIOGRAFIE	205